18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 41 8 OCTOBRE 1896.
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*,
Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les biographies que donne de temps en temps l'*Ami* sont du plus haut intérêt. Pourquoi ne reviennent-elles pas plus souvent ? Permettez-moi de vous signaler celle de Victor de Laprade, que je voudrais voir paraître pour bien connaître l'homme et le poète.

R. — Nous allons essayer de satisfaire votre désir dans la mesure du possible. Si nous sommes obligé de laisser quelque chose dans l'ombre, parce que nul biographe ne nous a suffisamment renseigné, ou parce que nous ne voulons pas réveiller des luttes maintenant assoupies, personne, nous en avons la confiance, ne voudra nous le reprocher.

I

Etudions d'abord l'homme dans les différents incidents de sa vie. Il appartenait à la famille des Richard de Laprade, gentilshommes ruraux, attachés à la campagne, et dont les goûts champêtres ont été hérités par leur descendant. Faut-il dire leur descendant, et ne conviendrait-il pas de l'appeler un ancêtre, puisque c'est de lui que toute la race tient sa vraie célébrité ?

Pierre-Marin-Victor, notre héros, naquit à Montbrison le 13 janvier 1812. Sa famille, foncièrement légitimiste, avait vu l'un de ses membres monter sur l'échafaud pendant la Terreur. Son père, le docteur Jacques de Laprade, nommé en 1815 médecin en chef de l'Hôtel-Dieu de Lyon, emmena les siens avec lui dans cette ville. Victor y suivit les cours du lycée, mais avec peu de succès. Doué de moyens plus que suffisants, il n'avait pas de goût pour l'étude, et le séjour du pensionnat était pour lui un supplice. C'est bien le lycée de Lyon qu'il devait décrire plus tard de la manière suivante : « Quatre hautes murailles bordées de fenêtres grillées et douze platanes rabougris, voilà le paysage. Une odeur de moisissure ou de maçonnerie salpêtrée, la température d'une cave ou d'un four, suivant la saison, voilà l'air ambiant et le parfum vital que respirent ces jeunes poitrines. Entrons, et menons avec nous tous nos souvenirs d'écolier, nos joies, nos tristesses d'enfance, même nos ressentiments. » Toutefois, en rhétorique, il trouva un professeur qui sut lui faire comprendre la beauté et l'utilité des études classiques ; puis, en philosophie, il devint le disciple de l'abbé Noirot. Nous avons choisi à dessein cette expression : les jeunes gens confiés à l'illustre philosophe étaient en effet de vrais disciples, qu'il ne cherchait pas à éblouir par l'élaboration de systèmes nouveaux, mais dont il faisait des hommes, en développant leurs facultés comme il convient. Et ce sont précisément ces disciples qui sont la plus belle gloire de l'abbé Noirot : comme nos lecteurs connaissent Ozanam, qui fut l'un d'eux, nous nous permettons de les renvoyer à ce qu'il a dit de cet auguste maître.

Quand de Laprade faisait sa philosophie, la France avait pour roi Charles X, et le garde des sceaux était M. de Chantelauze, qui portait un intérêt tout spécial à la famille du jeune homme. Il était disposé à admettre celui-ci comme secrétaire aussitôt qu'il serait bachelier ès-lettres : Victor aurait fait en même temps son droit, et serait ensuite entré de plain pied dans la magistrature. Mais le diplôme tant envié ne fut conquis que le 6 août 1830, quelques jours après la révolution qui avait chassé Charles X, et mis en prison pour plusieurs années M. de Chantelauze.

Le docteur J. de Laprade songea dès lors à faire de son fils un médecin. Mais les travaux de l'amphithéâtre aggravèrent l'état nerveux, déjà inquiétant, où se trouvait celui-ci. Un traitement suivant la méthode de Broussais acheva de l'affaiblir, et Victor de Laprade ne conserva de ses études de médecine qu'une cruelle sensibilité nerveuse, qui dura d'ailleurs toute sa vie. Il se donna au droit, qu'il fit à Aix, avec quelques mois passés à Dijon

et à Paris. Toutefois, ses études n'absorbaient pas toute son attention. Lui qui aimait tant les montagnes du Forez, se prit d'une passion toute particulière pour les paysages de la Provence : au lieu d'étudier le code, il allait rêver sur la montagne de Sainte-Victoire. Puis deux voyages qu'il fit un peu plus tard, en 1838 et en 1839, dans la Savoie et la Suisse, le gagnèrent pour toujours à l'amour des Alpes : c'est aux paysages alpestres qu'il demandera ses inspirations les plus élevées; c'est là qu'il placera de préférence la scène de ses poèmes et de ses grandes compositions. Dans tous les cas, Forez, Provence et Suisse tiennent une place de choix dans les œuvres poétiques de Victor de Laprade, et le sentiment de la nature est pour une grande part dans son inspiration.

En 1836, il était reçu avocat. Mais il ne se montra pas plus passionné pour les plaidoiries qu'il n'avait été ardent pour l'étude de la jurisprudence. Il avait rimé à Aix, il rima de plus belle à Lyon. Il publia dans la *Revue du Lyonnais*, en 1837 et les années suivantes, des poésies qui attirèrent sur lui l'attention, et parmi lesquelles nous citerons *Les parfums de Madeleine* et *La colère de Jésus*, insérées plus tard dans *Les poèmes évangéliques*, *A une branche fleurie*, *Par une matinée d'avril*.

Victor de Laprade, comme l'a remarqué un de ses biographes, se laissait facilement influencer par les milieux dans lesquels il se trouvait. Il n'était pas de ces esprits qui embrassent une fois pour toutes des convictions auxquelles ils restent fidèles dans la suite de leur vie. A l'école de droit, il avait déjà oublié en partie les enseignements de l'abbé Noirot. Bien que Lamennais eût déjà publié *Les paroles d'un croyant* et *Les affaires de Rome*, il l'appelait « le saint des saints, » et quand celui-ci se fut lié avec George Sand, il la considéra comme « une sainte la plus glorieuse des saintes » et « la plus grande des femmes. » Pour comble de malheur, il était très peu difficile dans le choix de ses relations! De là, dans sa vie et dans ses opinions, des variations dont il est si difficile de faire l'histoire que pas un de ses biographes ne l'a tenté.

Dès 1839, il était lié avec Edgard Quinet, professeur de littérature étrangère à la Faculté des lettres de Lyon, qui voulait le faire nommer son suppléant tandis qu'il irait occuper une chaire plus élevée à Paris. Laprade ayant refusé, il le fit entrer à la *Revue des Deux Mondes*, qui publia son poème d'*Eleusis*. Cette œuvre, où le mythe cache une idée philosophique, dénotait à la fois l'influence de Quinet et celle de Ballanche. Quinet, l'auteur de *Ahasvérus*, *Napoléon*, *Prométhée*, montrait l'humanité marchant vers l'infini par les durs sentiers de l'épreuve. Ballanche professait des idées similaires, mais unies à des convictions catholiques, et croyait qu'un jour viendrait où Dieu récompenserait les efforts de l'humanité en faisant régner le bien sur la terre.

Le poème de *Psyché*, mis au jour un mois après le précédent, était plein de ces idées, et attira de plus en plus sur son auteur l'attention du public. Il fut admiré de Sainte-Beuve, de V. Cousin, de Béranger, dont la muse semblait cependant étrangère à de pareilles conceptions, enfin de Joseph Autran, qui devint dès lors l'ami de Victor de Laprade.

En revenant de Paris, où il avait été appelé par la publication de *Psyché*, celui-ci passa par Nohant, la résidence si connue de George Sand. George venait d'être éconduite par Buloz pour son roman d'*Horace*, et, pour n'être plus obligée de frapper à la porte de la *Revue des Deux Mondes*, elle avait résolu, de concert avec Pierre Leroux et Louis Viardot, de fonder la *Revue Indépendante*. Le directeur du recueil était d'ailleurs un ancien ami de collège de Victor de Laprade, Louis Pernet. Le poète consentit à faire partie de la nouvelle revue. Il avait alors des idées assez difficiles à concilier avec des convictions chrétiennes ; il avait des préventions contre Rome, et il n'hésitait pas à dire que certaines *formules* du catholicisme avaient vieilli. Il rompit même un instant avec Blanc Saint-Bonnet, parce que celui-ci s'était attaché à l'*Univers*. Aussi ne devons-nous pas être surpris que parmi les morceaux publiés par Victor de Laprade dans cette revue, de 1840 à 1843, il perce parfois des tendances panthéistes. On a beaucoup disserté sur ce sujet, et aux critiques qui s'exprimaient comme nous on a parlé de calomnie : « Laprade panthéiste? Mais vous ne l'avez pas compris! » Nous ne voulons pas dire qu'il ait été un panthéiste décidé : nous remarquons seulement que plusieurs passages dénotent une tendance dans ce sens, et qu'on ne leur a pas encore trouvé une bonne explication. Il est toujours fâcheux pour un auteur quand ses ouvrages ont besoin d'être commentés et défendus. Toutefois, il faut dire qu'il n'a jamais attaqué le christianisme dans ce recueil, et qu'il y a même publié le poème *Les saintes femmes*, qui devait plus tard reparaître dans *Les poèmes évangéliques*, sous ce nouveau titre, *Le Calvaire*.

En 1843, il donnait au public les *Odes et poèmes*, où il avait recueilli des pièces fugitives déjà publiées précédemment, en y ajoutant des morceaux inédits où il chantait la Grèce et la nature, ses deux grandes inspiratrices du moment. Celui qui terminait le volume est le poème d'*Hermia*, très soigné pour la forme, mais très vague au point de vue des idées, et où l'on a cru retrouver encore une conception panthéiste. Qu'est-ce, après tout, que l'héroïne ? Hermia est une créature indéfinissable, qui vient on ne sait d'où, et qui meurt d'une manière mystérieuse.

Avant ces blonds cheveux, ces bras roses et frêles,
Aviez-vous, Hermia, des plumes et des ailes ?
Aviez-vous fait des nids et sifflé des chansons,
Et joué, sous la feuille, avec les gais pinsons ?...
Peut-être qu'en mourant, sur un lac argenté,
Vous étiez un beau cygne et vous avez chanté ?

Ou plutôt tour à tour source, oiseau, chêne et rose,
Vous avez recueilli l'esprit de toute chose,
Et des êtres divers traversés jusqu'à nous
Gardé ce qu'en chacun Dieu sema de plus doux.

Mais les gens de l'époque ne regardaient pas de bien près à la valeur des doctrines. Ils lurent *Hermia* avec plaisir. Châteaubriand voulut connaître Victor de Laprade, et la princesse Belgiojosa se le fit présenter. Villemain lui-même, le grave Villemain, le fit venir et lui tint à peu près ce langage : « Je sais que vous n'admirez pas beaucoup notre politique. Il vous faudrait du grandiose ; mais notre siècle n'en comporte guère. Puisque nous ne pouvons gagner de grandes batailles, favorisons du moins les grands écrivains. Comment pourrions-nous vous faire plaisir ? Voulez-vous une chaire, une bibliothèque, ou une mission scientifique, en Italie par exemple, où vous pourriez étudier la littérature et les arts ? » Laprade accepta la mission, sans même savoir quel en serait l'objet. Mignet le tira d'embarras en lui donnant un plan de recherches à faire sur les rapports des rois de Naples de la maison d'Anjou avec la République de Florence. Le voyage d'Italie eut lieu dans les premiers mois de 1845 : il ne fut guère signalé que par une chute de cheval, qui retint Victor de Laprade assez longtemps à Locate, chez la princesse Belgiojosa. Le poète visita Milan, Florence, Rome et Sienne. Son rapport fut rédigé tout entier par le tyrolien Canestrini, et Laprade se contenta de le copier de sa plus belle main avant de le remettre au ministre.

En 1846, il jugea bon de concourir pour le prix de poésie décerné par l'Académie française. Le sujet proposé était *la Découverte de la vapeur*. Le docte corps discuta longtemps pour savoir à qui des deux rivaux, Victor de Laprade ou Amédée Pommier, il décernerait la palme. Après bien des débats, il se décida pour ce dernier. Notre poète, auquel on proposait une médaille d'or et un accessit, refusa ce dédommagement. Le ministre le consola en le faisant décorer. La pièce qu'il avait faite fut publiée ensuite dans la *Revue du Lyonnais* sous le titre de l'*Age nouveau*, et dans *Les Symphonies* avec cet autre titre, *Utopie*.

Il ne paraît pas que notre poète se fût encore enrichi à faire des vers. Il avait trente-cinq ans, et il devait songer à une position qui lui donnât l'indépendance, en lui enlevant le souci du lendemain. Il accepta de devenir chargé du cours de littérature française à la Faculté des lettres de Lyon (1847). En même temps, il était nommé bibliothécaire du palais Saint-Pierre dans la même ville, presque sa ville natale. Pour occuper la chaire importante qui lui était confiée, il n'avait aucun titre. Mais dès les premiers jours d'août 1848, il était reçu docteur devant la Faculté des lettres d'Aix. Les épreuves de la licence lui avaient été sans doute épargnées. Quant à sa thèse latine, *de Hippocratis philosophia*, elle n'avait que onze pages in-folio. Sa thèse française, *le Sentiment de la nature dans la poésie d'Homère*, était plus importante (137 pp. in-8°), mais paraîtrait bien faible aujourd'hui.

Victor de Laprade s'était présenté devant les électeurs du Rhône quand ceux-ci furent appelés, le 9 avril 1848, à envoyer quatorze représentants à l'Assemblée constituante. Mais il ne fut pas élu, pas plus que son illustre compatriote, Ozanam ; on leur préféra les citoyens Greppo et Ferrouillat. Il se consola en achevant ses *Poèmes évangéliques*, qui parurent en 1852, et les *Symphonies*, qu'il publia en 1855. Les *Idylles héroïques* ne parurent qu'en 1858. En 1851, il avait épousé Mlle de Parieu, sœur de M. Félix de Parieu, qui avait eu la gloire, comme ministre de l'instruction publique, de faire voter la loi du 15 mars 1850 sur la liberté d'enseignement. Est-ce à partir de cette époque qu'il devint franchement et vraiment catholique ? Nous n'avons jamais pu nous en assurer. Mais nous voyons que dès lors Victor de Laprade a rompu avec tous ou presque tous les amis d'autrefois, qui avaient eu sur lui une fâcheuse influence.

Le 11 février 1858, il était nommé membre de l'Académie française, en remplacement d'Alfred de Musset, et il semblait qu'il n'eût rien à désirer de ce qui fait le bonheur de ce monde. C'était précisément le moment où il allait perdre sa position de professeur, dans des circonstances qui d'ailleurs sont tout à son honneur.

Après la guerre d'Italie et la paix de Villafranca, l'empereur préparait l'achèvement de son œuvre, c'est-à-dire la spoliation du Pape, en dirigeant une lutte perfide et sourde contre le Souverain Pontife et les catholiques. Laprade s'indigna, et vengea la justice et la vérité en publiant dans le *Correspondant* la pièce *Pro aris et focis*. Avec le régime qui gouvernait alors la presse, c'était bien courageux pour l'auteur et pour les directeurs de la revue. Le poète ne s'arrêta pas là. Il fit paraître encore dans le même recueil *Une statue à Machiavel* et *Jeunes fous et jeunes sages*. Sainte-Beuve s'avisa de justifier l'empire dans un article du *Constitutionnel*, où il prit de Laprade à partie, en lui faisant des critiques sans portée. Il n'y avait pas lieu de s'en émouvoir, puisqu'elles ne répondaient pas aux vigoureuses satires que le poète avait burinées ; le professeur avait besoin de sa chaire pour élever sa famille : pourquoi risquer sa situation dans une circonstance où les grands principes n'étaient pas en jeu ? Victor de Laprade avait l'âme trop fière pour s'arrêter à ces calculs, et il publia dans le *Correspondant* les *Muses d'Etat*, où Sainte-Beuve était directement attaqué, et où le gouvernement était montré avec sa préoccupation d'enrégimenter les écrivains et d'acheter leur indépendance. Le gouvernement résolut d'agir : il révoqua le professeur trop hardi, et envoya un avertissement à la revue (1861). C'était désormais la gêne pour le professeur destitué : c'était aussi une gloire et une

popularité qu'il n'avait jamais osé espérer. Les félicitations lui vinrent, non pas seulement des catholiques, mais encore de tous les esprits indépendants et des démocrates, sans compter les étudiants. Parmi ces derniers, Léon Gambetta se chargea d'envoyer un manifeste au poète, sans soupçonner alors comment lui-même démentirait plus tard les sentiments de libéralisme qu'il professait si chaleureusement. Le césarisme de ces temps-là a été bien dépassé par le jacobinisme d'aujourd'hui, et nous n'avons plus la force de nous indigner contre le despotisme de l'empereur, tant nous avons à souffrir de la tyrannie d'à-présent.

Les loisirs forcés que lui fit le gouvernement ne devaient pas amener le repos pour un esprit aussi actif qu'était Victor de Laprade. Sans compter ses *Questions d'art et de morale*, publiées à cette époque, il prépara en quelques mois un volume qu'il voulait donner sous le titre de *Satires et comédies*. Mais l'éditeur recula devant les hardiesses de la comédie intitulée l'*Alcade de Tampico*, destinée à stigmatiser le Coup d'Etat. Le poète se contenta de publier dans le *Correspondant* deux des pièces du recueil, *Un conseil de famille* [1] et *Le procès de Thraséas*. Puis il donna, en 1865, *Les Voix du silence*, recueil de poésies dont le morceau principal est un poème de 2000 vers, *La Tour d'ivoire ;* en 1866, *L'éducation homicide*, *Le Sentiment de la nature avant le christianisme* et *Le Sentiment de la nature chez les modernes ;* en 1868, *Pernette*, une épopée domestique de 4000 vers, qui montrait la fécondité de son talent, et qui est peut-être aujourd'hui le plus populaire de ses ouvrages.

Arriva l'année terrible. L'invasion, qu'il avait prédite deux fois, le frappa néanmoins au cœur comme tous les vrais Français. Seulement, il était trop affaibli pour aller la repousser le fusil à la main, comme il se l'était promis autrefois. Sa stupeur était si profonde qu'il n'avait plus même l'idée d'essayer des chants de combat. Il reçut alors de la Bretagne, de son ami Emile Grimaud, une épître en vers où il lut le passage suivant :

> Aux échos du Forez je prête en vain l'oreille,
> Aucun d'eux ne répète ou ta voix ou ton pas.
> Dans ces jours de malheur, que fait notre Corneille ?
> Laprade, es-tu donc mort, que tu ne chantes pas ?

Il prit alors la plume et écrivit d'inspiration la pièce *Aux soldats et aux poètes bretons*, que toute la France lut avec enthousiasme. Elle fut suivie de quatre autres, parmi lesquelles il faut citer celle qui a pour titre *A la France*, qui fut réimprimée à 60.000 exemplaires et distribuée aux frais d'un inconnu. Quelques jours après eurent lieu les élections pour l'Assemblée nationale, et Victor de Laprade fut élu par le département du Rhône avec 58.237 voix. Affaibli et malade, il avait tout fait pour éloigner de lui la candidature. Une fois nommé, il dut consentir à siéger pour travailler au salut de la France. Mais ses souffrances augmentèrent, et en même temps s'affermit en lui la pensée qu'il ne pouvait suffire à son mandat. La Commune acheva de le désespérer : « Nos martyrs, disait-il, ont gagné la palme pour eux-mêmes ; ils ne sauveront pas leurs bourreaux et les lâches spectateurs qui regardent faire, impassibles et stupides. Un des plus tristes symptômes, c'est que ce crime n'a pas excité l'horreur et la consternation qu'il appelle. Les uns brûlent d'imiter la Commune ; les autres ne songent qu'à leur caisse, et trouvent que tout est sauvé si elle n'est pas perdue. » Il finit par résigner son mandat au mois de mars 1873. Est-il besoin de dire que nous n'approuvons pas cette faiblesse dans un moment où il était si nécessaire de lutter contre le parti du mal ?

Il avait essayé de servir la bonne cause en rééditant (1871) le fameux manifeste de Châteaubriand, *De Buonaparte et des Bourbons*. Cette publication fit peu de bruit, malgré la préface dont il l'avait enrichie et qui est la plus éloquente de ses œuvres en prose.

Il refusa un rectorat que lui offrait Saint-René Taillandier, se jugeant impuissant à remplir cette tâche : « Trop malade pour faire un député, répondit-il, comment voulez-vous que je fasse un recteur ? » Mais ses souffrances ne l'empêchaient pas de faire œuvre d'écrivain. En 1876, il publiait un recueil de vers adressé à ses enfants avec ce titre : *Le Livre d'un père*. Puis, de 1880 à 1882, trois volumes de prose, *Contre la musique*, *Essais de critique idéaliste*, *Prolégomènes de l'Histoire du sentiment de la nature*. En réimprimant vers le même temps *Les Voix du silence*, il y glissa deux nouveaux recueils inédits, *Varia* et le *Livre des adieux*.

La fin de sa vie approchait. S'il n'avait pas été toujours un chrétien sans reproche, il avait été épuré par la souffrance et par les graves méditations auxquelles il aimait à se livrer. Visité par la douleur, il avait accepté l'épreuve avec résignation et cherché des consolations en méditant la passion du Sauveur. Sur ses lèvres revenait fréquemment cette invocation : « Jésus crucifié, ayez pitié de nous ! » Un jour, il dit à ceux qui l'entouraient : « C'est bien beau, l'éternité !... » Puis il ajouta humblement : «... quand elle est belle ! J'ai peur de l'avoir trop vue avec Platon, et pas assez avec Jésus-Christ. » Le jeudi 13 décembre 1883, il s'endormait à Lyon dans la paix du Seigneur. Aujourd'hui sa cendre repose, en attendant le grand jour du jugement, dans l'humble cimetière de sa ville natale, Montbrison. Celle-ci a montré d'ailleurs qu'elle était justement fière de son illustre fils, en lui élevant une statue digne de lui.

[1] Dans cette satire on remarquait le personnage de *Pantaleo*, qui pouvait être confondu avec l'*Univers*. Augustin Cochin obtint que quelques vers seraient supprimés, ce qui n'empêcha pas l'effet prévu. Louis Veuillot répondit par la pièce *Un satirique*, insérée ensuite dans les *Satires*.

II

Essayons maintenant de caractériser l'écrivain, en montrant quel est le mérite de ses œuvres et sous quelle inspiration elles ont été composées. Les poètes de son époque songeaient surtout à se raconter et à se chanter, eux et leurs idées : il s'oublia plutôt, pour enseigner quelque vérité ou au moins quelque idée nouvelle. Ses contemporains se confinaient volontiers dans l'ode et l'élégie; il ne s'y attarda pas, et aborda bien vite le poème proprement dit. Sous l'influence et à l'imitation de ses deux amis, Edgard Quinet et le « bon » Ballanche, il aimait à présenter la vérité sous la forme d'un mythe emprunté à l'antiquité. De là, le caractère de ses premiers poèmes.

Celui d'*Eleusis* commence à la fin des jeux auxquels la ville a donné son nom. Tandis que la foule retourne dans ses foyers et que les athlètes partent avec la renommée qu'ils viennent d'acquérir, les savants, les poètes et les sages ont voulu rester, et ils viennent frapper à la porte du sanctuaire. Ils n'ont pu encore trouver la vérité, et ils voudraient la posséder. La porte s'ouvre, et ils s'arrêtent en admiration devant un vase rempli de feu, et qui seul éclaire les parois du temple. Sur ce vase était représentée la vie des dieux :

L'Olympe y semblait vivre avec ses habitants.

Mais, trompant leur admiration, le vase se brise, et le feu qu'il contenait inonde l'antre de la déesse, en sorte que tous s'enfuient, en poussant un long gémissement. Ils croient qu'il n'y a plus de dieux, plus de croyances, plus de ciel. Mais une voix s'élève pour annoncer des fêtes prochaines :

Pour un hôte nouveau cueillez des fleurs nouvelles,
Et sous un même toit allez vous réunir
Pour recevoir en paix celui qui doit venir.

Tous les critiques ont estimé que Victor de Laprade annonçait ici l'avènement du christianisme. Nous n'y contredisons pas. Mais certains passages nous rendent tout rêveur, et demeurent inexpliqués malgré toutes nos recherches. Que veut dire, par exemple, le suivant?

Alors dans l'Océan, dont elles sont les gouttes,
Pour n'en sortir jamais, les âmes fondront toutes,
Et chaque être vivra dans un être commun,
Et la lumière et l'œil, enfin, ne seront qu'un.

Le poème de *Psyché*, lui aussi, est l'exposition poétique d'un mythe. Supérieur à *Eleusis*, il n'est pas non plus sans défauts. Il s'agit de paradis perdu et ensuite reconquis par la souffrance et l'épreuve. Nos lecteurs savent que le christianisme avait tiré parti de cette fiction pour donner aux fidèles une leçon morale; que saint Fulgence, évêque de Carthage, en avait dégagé le sens mystique; que Psyché enfin est souvent représentée sur les tombeaux chrétiens de la première époque. Laprade a voulu faire de cette fable un symbole des destinées de l'âme, de l'humanité tout entière. Il montre Psyché, d'abord heureuse dans l'Eden, transgressant la défense qu'elle a reçue de chercher à voir son époux. Elle surprend celui-ci quand il est endormi : mais de la lampe qu'elle porte à la main tombe une goutte brûlante qui réveille Eros. L'époux irrité la bannit du céleste jardin; et toutefois, en prononçant l'arrêt, il laisse tomber une larme qui laisse entrevoir pour l'avenir le céleste pardon. La seconde partie nous raconte l'existence terrestre de Psyché, qui a oublié sa condition première, et qui subit avec courage les nombreuses épreuves auxquelles elle est soumise; elle expire enfin en appelant Eros. Dans la troisième partie, nous voyons Eros qui obtient le pardon de son épouse purifiée par les souffrances, et qui sur ses bras la transporte dans l'Olympe. Il y a bien encore dans ce poème des souvenirs de l'interprétation chrétienne : Psyché a besoin d'Eros pour remonter dans l'Olympe, parce que l'humanité demandait un sauveur pour se relever de sa chute. Mais combien de passages où Victor de Laprade aurait été supérieur à lui-même, s'il avait osé penser en chrétien? Ainsi, avec lui, Psyché ne regrette pas sa curiosité, mais elle s'arrête à l'exalter quand elle a retrouvé le bonheur :

Désirs, brûlants désirs de sentir, de connaître,
Par qui Psyché monta vers les sources de l'être,
Orgueil, ô Volupté, soif des biens infinis,
Vous, blasphémés jadis, enfin soyez bénis!... [suivre;
A travers tous les maux, l'homme est né pour vous
Avant vous j'existais, et vous m'avez fait vivre !
Dans la première nuit je ramperais encor,
Orgueil et Volupté, sans vos deux ailes d'or !

Sans doute le contexte nous montre ce que le poète entend par les deux mots étranges que nous venons de rencontrer sous sa plume : l'orgueil veut dire la soif de connaître, le désir de percer tous les voiles, l'ambition de s'élever à des destinées plus hautes; la volupté est pour lui la poursuite du beau, la passion de l'idéal. Mais ces deux sentiments, même entendus de la sorte, ne sont pas capables de nous conduire à la vraie grandeur et à la félicité.

Ce poème est d'ailleurs déparé par des images voluptueuses et des peintures trop libres, qui lui enlèvent beaucoup du charme idéal dont il devrait être pénétré. Le poète, qui ne craint pas de chanter l'amour profane, ne s'est jamais oublié comme ici, où tout demandait cependant à être traité avec une exquise délicatesse.

Le poème d'*Hermia*, plus vaporeux et plus indécis dans ses contours que le précédent, est aussi l'exposition d'un mythe difficile à préciser. Nous en avons parlé plus haut, et il est à peine besoin de rappeler qu'il accuse des tendances panthéistes, comme d'ailleurs *Eleusis* et comme *Le poème de l'arbre*, qui fait partie des *Odes et poèmes*. Ces compositions, et d'autres encore,

montrent dans Victor de Laprade un sentiment puissant de la nature, de sa grandeur et de ses beautés. Pourquoi faut-il qu'il l'ait conçu à la manière des Grecs ou des écrivains modernes ,qui n'ont vu l'art et la poésie qu'à travers les fictions païennes ? Pour bien comprendre la création, il faut la contempler avec les yeux de la foi, avec le regard purifié par la sainteté d'un saint François d'Assise ou d'une sainte Gertrude.

Quant aux *Poèmes évangéliques,* ils sont dus à une inspiration plus élevée et plus pure, et ils présentent de grandes beautés. L'auteur n'a pas songé à faire mieux que le texte sacré, en essayant de traduire en vers les pages inimitables que nous devons aux écrivains inspirés. Il s'est contenté de faire des récits qui concordent avec l'esprit de l'Evangile et les caractères qui y sont décrits, en y ajoutant des réflexions et des élévations inspirées par les enseignements du divin Maître. En mettant dans ces poèmes tout son cœur et toute son âme, il a réussi à être grand. Et toutefois, il n'a pas toujours évité les écueils. Dans la *Tentation,* il y a tel détail, exposé d'une manière aussi discrète qu'il était possible, et que cependant nous ne pouvons excuser. Jésus passe à côté d'une humble maison où tout respire le travail et la joie. C'est là que lui vient sa première tentation, inventée toute par Victor de Laprade.

Heureux l'homme inconnu, sans mission jalouse,
Qui prendrait sous ce toit sa sœur et son épouse !

Jésus n'est qu'effleuré par cette pensée :

Il passa : la prière abrégea le combat,
Et les anges ont dit qu'une larme tomba.

Mais n'est-il pas regrettable que l'on ose supposer ici un « combat, » même suivi d'une victoire, dans l'âme très sainte du divin Maître ? M. Guizot en était choqué, et nous regrettons plus encore que lui cet oubli du poète.

Les Symphonies appartiennent bien au genre lyrique : mais elles sont conçues dans des proportions très vastes, de manière à constituer de vrais poèmes. Tous les rythmes, tous les mètres, toutes les voix, celles de la nature aussi bien que celle de l'homme, concourent ensemble pour produire un grandiose effet d'ensemble. La *Symphonie des saisons,* la *Symphonie du torrent* et la *Symphonie des morts* sont encore plus belles par les vérités morales qu'elles expriment, que par la forme poétique qu'elles ont reçue du poète.

Les *Idylles héroïques* comprennent elles-mêmes trois poèmes, où le mythe, présenté sous une forme choisie, propose sous plusieurs aspects l'idée du devoir. Le premier, *Frantz,* chante le bonheur dans l'acceptation du devoir de chaque jour, dans le sein de la famille et au milieu des incidents ordinaires de la vie. Le second, *Rosa mystica,* a pour héros Konrad, qui succombe sur le champ de bataille après avoir vaillamment lutté pour la justice. Ce poème, tout idéal et d'une nature assez étrange, se passe dans une région mystique d'où le paysage est toujours absent. Le héros du troisième poème, *Hermann,* monte sur les sommets alpestres, pour y retremper son âme au contact de la nature et la préparer aux grands combats. Il est réconforté par la vision de Léonidas, de Caton d'Utique, de Jeanne d'Arc et de Bayard — nous trouvons que ces rapprochements sont assez étranges, n'est-il pas vrai ? — Une âme, celle de sa mère, lui parle enfin, et achève de lui inspirer des sentiments aussi grands que désintéressés, et il redescend dans le tumulte des villes désormais armé pour les combats de la vie. Bien que Léonidas apparaisse dans ce poème, il est bon de remarquer que l'auteur ne demande plus ses inspirations à la Grèce. Voulant enseigner une morale plus pure, il choisit pour la personnifier des habitants de la montagne ou des héros du moyen âge, des Frantz et des Konrad.

Ces nouvelles tendances ne sont nulle part plus accentuées que dans *La Tour d'ivoire,* composition d'un mysticisme étrange, dont il est difficile de donner l'analyse ou même une idée assez exacte. Il s'agit d'un chevalier qui veut voir l'invisible et boire au Saint-Graal. Après bien des épreuves et grâce à de mystérieux protecteurs, il parvient à une tour d'ivoire, où il est réconforté par une dame inconnue, qui le renvoie dans le monde des humains pour défendre les faibles et vaincre les méchants.

Quant au poème de *Pernette,* il ne ressemble en rien aux précédents pour l'inspiration comme pour le caractère. C'est l'épopée domestique, telle que Lamartine l'avait conçue et dont il avait donné le modèle dans *Jocelyn.* Seulement il y chantait un amour malheureux et pas toujours victorieux de ses faiblesses : Laprade célèbre un amour grave et sans reproche, un amour plus fort que la mort. Lamartine avait donné à son œuvre des proportions trop vastes et pris un ton élevé, qu'il n'avait pu toujours soutenir : l'œuvre de Laprade est moins étendue, mais plus parfaite dans ses proportions, plus égale dans l'exposition à la fois noble et familière d'une histoire aussi héroïque qu'elle est simple et touchante.

Le sujet de *Pernette* est bien connu. C'est en 1814, au moment où la France vient d'être envahie par ses ennemis. Cette invasion va troubler les projets de Pierre et de Pernette, qui sont fiancés et doivent bientôt s'épouser. Tous les habitants de la contrée se sont réfugiés dans la montagne, où Pierre se bat en héros. Il était réfractaire l'année précédente, mais sa mort rachète cette faiblesse. Avant d'expirer, il épouse Pernette, et celle-ci toute sa vie reste fidèle à sa mémoire, occupée qu'elle est à consoler toutes les douleurs comme à soulager toutes les misères. Montalembert disait un jour à Victor de Laprade : « Cette œuvre sera votre chef-d'œuvre. » Il semble que l'opinion publique ait donné raison à cette prédiction.

Dans tous ces poèmes, il faut admirer un vers

correct, soigné, harmonieux, non pas sans doute composé d'après les exigences de la rime riche, mais d'autre part exempt de ces négligences que nous avons à regretter dans Lamartine, par exemple. Ce vers est ailé parfois, et parfois aussi un peu lourd ; il est presque toujours empreint de poésie, mais quelquefois il est décidément prosaïque. Dans les premières œuvres, il n'a pas ce naturel que nous admirons dans Alfred de Musset, cet éclat que nous remarquons dans Victor Hugo. Il est plus assoupli dans *Pernette*, et à partir de cette date il devient d'une rare facilité. Tout n'est pas à approuver, nous l'avons dit, dans l'inspiration des œuvres de V. de Laprade ; mais sa pensée est grave le plus souvent, pleine de philosophie, et imprégnée de l'idée de Dieu. Le poète a créé beaucoup de vers à la manière de Corneille, frappés comme une belle médaille en or, et dignes de figurer dans les anthologies. Nous nous sommes demandé pourquoi les recueils de vers renferment si peu de morceaux de V. de Laprade, et la cause en est, croyons-nous, qu'on n'a pas pris la peine de le lire. Ajoutons que son style est orné d'une foule d'images empruntées à la nature, mais peut-être celles-ci n'ont-elles pas paru assez neuves à une foule qui dédaignait l'idée pour la forme, et qui n'avait d'admiration que pour Victor Hugo. A tout prendre, ces poèmes sont, dans leur ensemble, pleins de pensées généreuses et de hauts enseignements. Mais ils ne seront jamais populaires, parce que le peuple aime les images plutôt que les idées peut-être aussi parce que V. de Laprade a voulu donner un enseignement, et que l'homme aime mieux à être amusé qu'à être instruit.

Nous n'avons pas à juger les *Satires*, dont le mérite est incontestable, mais dont l'intérêt est beaucoup moindre pour nous que pour les Français qui vivaient vers l'an de grâce 1860. Nous concevons tout l'effet que produisit en son temps la pièce *Pro aris et focis*, et nous lisons encore *Les Muses d'Etat* ou *Ce gueux de Tacite*. Les vices reprochés à cette époque n'ont pas disparu aujourd'hui, et se sont même aggravés : la vénalité et la servilité sont à peine des fautes vénielles pour les gens d'aujourd'hui.

Le Livre d'un Père se compose de causeries en vers adressées par le poète à ses enfants ; moins grave, Laprade devient accessible aux esprits ordinaires, et il a été beaucoup admiré pour certains morceaux de ce recueil. Sans vouloir déprécier le livre, nous avouerons que nous lui préférons de beaucoup *Pernette* et les *Voix du silence*, ou encore d'autres œuvres où sa pensée était plus élevée et plus philosophique. Ses dernières œuvres, *Varia* et *Le Livre des Adieux*, rappellent ses meilleures poésies pour la forme comme pour l'idée.

Tel est le poète. Il est un de nos plus grands, et il occupera sans aucun doute une place d'honneur dans l'histoire de notre littérature au XIXe siècle ; non pas sans doute à côté de Lamartine et de Victor Hugo, mais immédiatement après eux, ce qui est un assez beau rang.

Nous nous reprocherions de ne pas dire quelque chose des œuvres en prose de V. de Laprade. Il y a d'abord celles du professeur, parmi lesquelles il faut citer *les Prolégomènes de l'Histoire du sentiment de la nature* et les deux volumes où ce sentiment est étudié chez les anciens et chez les modernes. Ces trois parties constituent une œuvre remarquable, qui sera toujours consultée avec fruit. Elle peut être assez vivement critiquée aujourd'hui, car nous sommes devenus difficiles pour ces sortes d'ouvrages. Le sujet est d'ailleurs si vaste, qu'il était difficile de le traiter complètement et parfaitement. Il s'agissait de retracer l'histoire des impressions de l'âme en face de la nature, telles que nous les retrouvons chez les écrivains et chez les artistes, dans l'architecture, la statuaire, la peinture et la musique. Le but n'a pas été complètement atteint. Parfois l'auteur est vague et manque de précision. Mais, en fin de compte, son œuvre est intéressante à lire, surtout quand l'orateur traite ses deux sujets favoris, la Grèce et le christianisme. Notons encore les chapitres consacrés aux écrivains du XIXe siècle, Châteaubriand, Lamartine et Victor Hugo. Des qualités et des défauts analogues se rencontrent dans les *Questions d'art et de morale* et les *Essais de critique idéaliste*. Mais dans ce dernier ouvrage, on peut admirer le souci constant de chercher dans les œuvres littéraires leur caractère moral, et de noter le bien qu'elles peuvent produire, sans oublier de faire leur part à l'imagination et à la sensibilité, de rendre justice à la forme et à la beauté des expressions. Le livre *Contre la musique* est une diatribe où l'auteur veut prouver que c'est l'art inférieur à tous les autres, et que de tous il est le plus sensuel. Naturellement ce paradoxe a suscité de vives et victorieuses répliques.

Ces livres ont été moins lus que les manifestes rédigés en vue de réformer l'éducation. Le sujet n'est plus neuf aujourd'hui, et les réformes réclamées par V. de Laprade ont été dépassées de beaucoup par les bouleversements dont nous sommes chaque jour les témoins. L'auteur écrivait sous l'impression qu'il avait gardée de ses années de collège, et les théories qu'il proposait étaient au fond des utopies. L'enseignement libre, aussi bien que l'enseignement officiel, se refusa à les accepter : nos lecteurs se souviennent peut-être encore des belles pages qu'un Jésuite, le P. Clair, écrivit à ce sujet. Sans doute V. de Laprade est dans le vrai quand il parle de la nécessité de l'éducation, de l'étude des langues anciennes, qu'il faut préférer à celle des langues vivantes, de l'importance d'une bonne philosophie comme couronnement des études classiques. Mais il voulait trop laisser aux récréations et aux distractions, et il insistait trop sur le surmenage intellectuel. Quoi qu'on dise, il faut que que l'enfant fasse des efforts pour s'assimiler ce qu'on lui enseigne et l'effort amènera toujours le surmenage chez un grand nombre d'élèves. Quant aux programmes du baccalauréat, tels qu'ils

étaient rédigés, ils présentaient de grands inconvénients : mais il aurait fallu trouver un moyen pratique de les remplacer, et V. de Laprade ne l'a pas su. En somme, les théories de l'écrivain pouvaient être appliquées à une éducation particulière : il n'en est pas de même pour l'enseignement public avec notre société d'aujourd'hui.

Bref, c'est le poète qu'il faut surtout admirer dans Victor de Laprade. S'il n'a pas été sans défauts, et si parfois il s'est arrêté à des sujets que repousse la muse chrétienne, il a eu la passion du beau, du vrai et du bien. Il a fini par s'attacher avec constance et fermeté au Maître, source de toute vérité, au Christ, roi de toutes les intelligences et de toutes les sociétés. C'en est assez pour que ses œuvres méritent d'être lues et que son nom soit conservé dans le souvenir de tous les vrais chrétiens.

Q. — Je serais très reconnaissant à l'*Ami du Clergé* de vouloir bien me rendre un petit service. Il s'agit d'une paroisse très chrétienne, de 7000 âmes, dans laquelle le gouvernement veut établir des écoles de hameau. Deux écoles seraient en projet pour le moment.

Je prierais l'*Ami du Clergé* de vouloir bien m'exposer brièvement :

1° Les conséquences de cette fondation ou création ;

2° Les devoirs du clergé, du conseil municipal et des parents chrétiens dans la circonstance.

Il faut vous dire à titre de renseignements que la paroisse est très étendue. Il y a des villages à 7 kilomètres du bourg. Mais au bourg il y a deux immenses écoles de Frères et de Religieuses, très suffisantes pour tous les enfants. De plus, les enfants de ces villages les plus éloignés, où l'on veut construire ces écoles, ne se sont jamais plaints de la distance et viendraient plus volontiers chez les Frères comme par le passé.

Nous refusons impitoyablement l'absolution à tous les parents qui envoient leurs enfants à l'école laïque.

Une fois ces écoles de hameau établies dans ces villages, pourrions-nous continuer à refuser l'absolution aux parents des enfants de ces quartiers ?

R. — I. Bien que les familles ne se soient jamais plaintes de la distance à parcourir pour leurs enfants, il paraît bien difficile, pensons-nous, de s'opposer à la création des écoles de hameau. Il faudrait, pour que l'opposition eût quelque chance d'être utile, que la population fût décidée, en haine de l'école neutre, à empêcher la création de ces écoles par tous les moyens en son pouvoir. Serait-ce le cas ?

Une autre considération dont nous ne pouvons estimer la valeur au point de vue pratique, c'est celle des catéchismes. Tous les enfants se trouvant réunis pour les classes au centre de la paroisse, on peut régler les catéchismes de la même manière pour tous les enfants. Avec des écoles de hameau, le catéchisme peut devenir plus difficile. C'est un côté de la question dont il faut tenir grand compte pour savoir si l'on doit accepter ou combattre le projet des écoles de hameau.

Une raison très forte à faire valoir contre la création de ces écoles de hameau serait que la fréquentation scolaire ne fût pas inférieure à ce qu'elle est dans les autres localités. A quoi bon créer des écoles de hameau si la fréquentation scolaire ne laisse rien à désirer ?

II. A supposer que ces écoles soient créées, que devraient faire les parents et le clergé ? Nous ne parlons que d'eux, car la chose faite, le conseil municipal n'aurait plus à intervenir.

1. Le devoir des parents est de continuer à envoyer leurs enfants aux écoles catholiques, à moins que 1° il n'y ait, pour eux ou pour les enfants, inconvénient grave, et que 2° des moyens efficaces ne soient employés pour empêcher que la neutralité ou la perversité de l'école ne leur nuise ni pour la foi, ni pour les mœurs. Plus il y aurait de danger pour la foi ou pour les mœurs, plus les raisons devraient être graves pour que les parents pussent envoyer les enfants aux écoles neutres, et la gravité de la raison ne les dispenserait pas de l'obligation de prendre des moyens nécessaires et efficaces pour protéger la foi et les mœurs de leurs enfants.

La distance à parcourir par les enfants pour se rendre aux écoles catholiques devrait-elle être regardée comme une raison grave par les parents et suffisante pour leur permettre d'envoyer leurs enfants à l'école neutre? — En beaucoup de pays, étant données les habitudes et l'opinion générale, une distance de trois ou quatre kilomètres, à plus forte raison celle de six ou sept kilomètres, paraîtrait une raison grave. Dans le pays en question, vu les usages, la nécessité où l'on est de faire des trajets de cette nature pour une foule d'affaires, et l'habitude qu'ont les enfants d'accomplir ce trajet, il semblerait que la raison n'est pas suffisante. Mais on n'en peut bien juger que sur place. Toutefois la longueur du chemin à parcourir est une considération dont il faudrait tenir compte en faveur des parents et des enfants, si les écoles de hameau étant établies les parents y envoyaient leurs enfants.

2. Quels seraient les devoirs du clergé ?

Toutes les fois que les écoles de hameau n'offriraient aucun avantage au point de vue de la facilité ou que l'avantage se réduirait à peu de chose, il n'y aurait pas à changer la ligne de conduite suivie jusqu'ici. C'est la bonne, il n'y aurait pas de motif pour la modifier.

Mais pour les quartiers dont la distance à l'école du bourg est considérable et où l'école de hameau serait à peu de distance, à part toute autre considération, il serait bien difficile de maintenir absolument la règle générale et de refuser l'absolution aux parents qui, dans ces conditions, enverraient leurs enfants à l'école de hameau.

Nous avons dit : à part toute autre considération. C'est qu'il y a plusieurs considérations à faire entrer en ligne de compte.

La première est le danger, non seulement pour le moment présent, mais encore pour l'avenir, que ces écoles ne mettent en péril la foi ou les

mœurs des enfants. Il s'agit d'une règle à suivre sur laquelle il serait bien difficile de revenir après coup. Si on accepte que les parents puissent envoyer leurs enfants à ces écoles de hameau parce que le danger n'existerait pas présentement, il faut prévoir le cas où le danger se révèlerait plus tard, et ne pas créer un précédent qui gênerait s'il y avait lieu de revenir sur la tolérance accordée.

La deuxième considération est celle de l'effet que produirait cette tolérance sur les familles qui jusqu'à présent ont envoyé leurs enfants aux écoles catholiques. Si elle devait avoir pour effet de leur donner à penser qu'elles peuvent sans raison ou pour des raisons légères les envoyer aux écoles laïques, il faudrait, ou maintenir la règle générale, ou prendre ses précautions pour ne pas laisser s'accréditer une erreur aussi pernicieuse.

La troisième considération est celle des dispositions des familles intéressées. Si elles se montrent disposées, malgré la facilité que leur offre l'école de hameau, à maintenir leurs enfants à l'école catholique, il faut bien se garder de les encourager à se départir de cette ligne de conduite en tolérant trop facilement qu'elles les envoient à l'école de hameau.

La quatrième considération est celle des catéchismes. La fréquentation des écoles de hameau peut mettre les enfants dans l'impossibilité de suivre les catéchismes pendant la semaine en dehors du jeudi et du dimanche, à moins qu'un prêtre de la paroisse ne se transporte au hameau pour le catéchisme.

Ces considérations mûrement pesées, et d'autres encore qui pourraient nous échapper, on verra quelle est la meilleure manière d'agir, c'est-à-dire: s'il vaut mieux 1° maintenir la règle générale de refuser l'absolution aux parents qui envoient leurs enfants à l'école laïque, quelle que soit la proximité de l'école de hameau ; ou 2° accorder, en raison de la distance, que les habitants de tel et tel village pourront, s'ils le jugent à propos, envoyer leurs enfants à l'école de hameau, en maintenant d'une manière générale la défense pour les autres ; ou 3° se réserver d'accorder l'autorisation individuellement pour tel ou tel enfant, pour telle ou telle famille : cette autorisation ne devrait être accordée que pour des raisons bien définies et dont chacun pourrait comprendre le bien fondé, et il faudrait éviter à tout prix ce qui pourrait sentir l'arbitraire ou la faveur.

L'important est de bien se rendre compte de tous les éléments de la question, la solution ne pouvant aboutir à un heureux résultat que si elle répond exactement à la réalité des choses.

Q. — Que penseriez-vous de cette manière d'agir ? Un prêtre est curé dans une paroisse, on lui commande des messes, on les lui paie quelquefois ; quelquefois aussi on ne les lui paie pas ; il pourrait se faire payer d'avance, mais parfois aussi il l'oublie. Pourrait-il, avant de dire la messe commandée, formuler son intention comme il suit : Je consens à dire la messe présentement à telle ou telle intention, si la personne qui me l'a commandée doit me payer un jour ; mais si elle ne doit jamais me la payer (ce qu'il ignore), dans ce cas je la dirai à l'intention des âmes de mes parents, ou à telle autre intention. Les conditions sont parfaitement déterminées : si on ne doit jamais me payer, je ne la dis pas à l'intention commandée.

R. — L'intention doit être formulée de telle manière que l'application de la messe soit déterminée avant la célébration même de la messe.

Il faut donc ou que l'intention soit absolue, ou que, si elle est conditionnelle, la condition soit réalisée avant la célébration de la messe.

Or, dans la manière d'agir sur laquelle on nous consulte, la condition vise une chose future qui peut n'être pas vérifiée au moment de la célébration de la messe.

Elle serait vérifiée si la personne avait versé l'honoraire avant la messe. Mais si elle ne l'a pas versé auparavant, la condition n'est pas remplie et on ne sait si elle le sera ou si elle ne le sera pas. L'intention reste donc indéterminée, et par une conséquence naturelle, elle est invalide.

On peut dire : la condition est remplie dès le premier moment. Car dès ce premier moment il *est présentement vrai*, ou que l'honoraire sera soldé, ou qu'il ne le sera pas : dans le premier cas la messe est à l'intention de la personne qui l'a demandée ; dans le second cas, à l'autre intention.

Ce raisonnement repose sur une assertion fausse. On ne peut pas dire qu'il *soit présentement vrai* que l'honoraire sera ou ne sera pas soldé. Car ce fait est un futur contingent qui peut être ou n'être pas. Ce qui peut être ou n'être pas, reste incertain jusqu'au moment où il cesse d'être futur contingent pour devenir présent.

On peut insister en disant : si la chose est incertaine pour nous, elle ne l'est pas pour Dieu qui connaît distinctement l'avenir. L'accomplissement de la condition est donc devant Dieu comme présent et non comme futur. L'intention se basant sur la science de Dieu est donc déterminée.

A cette instance on répond que les actes humains et leurs déterminations s'appuient, non pas sur la science de Dieu en tant qu'elle est de Dieu et en Dieu, mais sur la science ou connaissance humaine. Or, de science humaine nous ne pouvons savoir si l'honoraire sera ou ne sera pas soldé. L'intention reste donc indéterminée.

Elle serait déterminée si le prêtre la formulait ainsi : « J'applique à l'intention de la personne qui m'a demandé la messe si elle a soldé l'honoraire *avant* la célébration de la messe ; sinon, je l'applique à telle autre intention. » Car alors, au moment de la célébration de la messe, l'honoraire est soldé ou il ne l'est pas. Et ainsi la condition n'est plus *de futuro contingente*, mais *de præsenti*. Quand même le prêtre ignorerait alors si l'honoraire a été versé, son intention n'en serait pas moins déterminée.

Q. — 1° Un évêque peut-il, en droit et en conscience, refuser à un curé malade un changement de résidence, quand ce changement est exigé par quatre médecins, dont l'un a certifié par écrit que « le climat froid peut amener rapidement une complication mortelle » ?

2° Des réponses des SS. Congrégations des Evêques et du Concile n'ont-elles pas été données sur des cas analogues ? A quelle époque, à qui, dans quelles conditions ? On doit les trouver dans le recueil *Analecta juris pontificii*. Merci mille fois d'avance !

R. — Nous étudions la question présente au point de vue purement spéculatif et doctrinal, en laissant de côté la question de conscience, qui ne nous regarde pas.

Disons d'abord qu'il y a là une difficulté particulière à la France et aux pays qui ont le système des curés amovibles *ad nutum*, et qu'on ne rencontre pas dans les pays où les concours sont admis pour la collation des bénéfices. Nous ne trouverons aucune décision se rapportant directement au cas que nous étudions, parce que jusqu'ici, si des difficultés se sont élevées entre des curés amovibles et leur évêque, c'était précisément pour un motif contraire, c'est-à-dire parce que l'évêque imposait aux curés un changement de paroisse dont ceux-ci ne voulaient pas. Nous raisonnerons donc par analogie avec les curés inamovibles.

I. Ils ont plusieurs moyens de sortir d'embarras :

1° Dans les pays où le *concours* est en usage, tout curé peut se présenter pour telle ou telle paroisse, et si l'examen lui est favorable, l'évêque doit lui conférer la paroisse, comme au plus digne. Il s'ensuit que si le climat d'une paroisse est contraire à la santé de quelque curé, celui-ci n'a qu'à concourir pour une paroisse dont climat lui convient, et il arrivera bientôt à son but.

2° Dans le cas où il ne voudrait pas quitter sa paroisse, il peut obtenir une *permission* de s'absenter pendant plusieurs mois aux conditions suivantes :

a) Qu'il soit *actuellement* malade ;

b) Qu'il ne puisse pas se faire soigner facilement dans sa paroisse, à raison du manque de médecins et de remèdes ;

c) Qu'il obtienne la permission de son évêque, ou, à son refus, du Saint-Siège ;

d) Qu'il laisse, à ses frais, un vicaire pour le remplacer.

Il s'ensuit donc : 1° que la rigueur du climat par elle-même, si elle n'est pas accompagnée d'une maladie existante, ne suffit pas pour autoriser l'absence ; 2° que la maladie elle-même, si elle peut facilement être soignée dans la paroisse, se trouve dans le même cas.

Voici les décisions de la sacrée Congrégation du Concile sur lesquelles nous appuyons notre enseignement. Nous les empruntons à Bouix.

En 1573, on posa la question suivante : « An parochus alibi quam in parochia degere possit, quando adeo insalubris est locus, ut nemo nisi indigena absque vitæ discrimine in eo degere possit ? — *Sacra Congregatio censuit non posse.* Si tamen rector infirmus esset, et in loco parochiali curari non posset defectu medicorum vel medicinarum, tunc posse ab Ordinario dari dilationem trium aut quatuor mensium, ut in locis vicinioribus maneat, recuperandæ sanitatis causa, posito interea ab ipso Ordinario in parochiali idoneo vicario, cum congrua portione ex redditibus ejusdem parochiæ.

« Die 7 julii 1646, Sacra Congregatio respondit aeris intemperiem non excusare parochum a residentia.

« Die 6 aprilis 1647, Sacra Congregatio respondit nec ætatem senilem, nec malam valetudinem excusare parochum a residentia personali.

« Die 24 novembris 1674, Sacra Congregatio legitimam declaravit licentiam (ab Archiepiscopo Avenionensi cuidam parocho *infirmo* concessam) per quatuor menses abessendi ob aeris Avenionensis inclementiam [1]. »

3° *La résignation de son bénéfice, ou sa démission.* Tous les canonistes enseignent qu'un curé peut licitement donner sa démission, si l'air du pays est contraire à sa santé. On voit en effet dans l'histoire que saint Grégoire de Nazianze abandonna l'évêché de Sasime à cause de la pauvreté du lieu et du mauvais air. Thomassin, qui cite cet exemple, en rapporte un autre d'un évêque de Thrace qui obtint de se démettre de son évêché, parce que sa santé faible et débile ne lui permettait pas d'habiter un lieu couvert de neige.

Si l'intempérie de l'air est une cause suffisante pour autoriser un évêque à briser les liens qui l'attachent à son église, à plus forte raison peut-elle autoriser un curé à quitter sa paroisse.

En cas de refus de l'évêque, il peut en appeler au Saint-Siège. En tous cas, il y a obligation de pourvoir d'une manière quelconque à l'entretien du curé qui a résigné son bénéfice.

II. Ces principes posés, nous en voulons faire l'application au cas qui nous occupe, c'est-à-dire aux desservants qui se trouvent dans des paroisses insalubres et dont le séjour est préjudiciable à leur santé. Quels sont, parmi ces moyens, ceux qu'ils peuvent employer ?

1° Ils peuvent d'abord recourir au concours, du moins dans les diocèses où il est pratiqué : en France, avons-nous dit, ce sera le petit nombre.

2° Ils peuvent demander une permission de s'absenter pour cause de maladie, pendant quelques mois, afin de se faire soigner ailleurs. Mais ce moyen est peu pratique, parce qu'il est trop coûteux pour le curé qui s'absente, qui est obligé de se faire remplacer à ses frais et de payer les soins qu'il reçoit ailleurs.

3° Ils peuvent aussi donner leur démission, et demander qu'on pourvoie à leur entretien d'une manière quelconque. Si le droit permet cela pour

[1] Bouix, *de Parocho*, p. 521, 2ª editio.

les curés inamovibles, il le permet aussi pour les amovibles. Cela ne touche en effet en rien au principe de l'amovibilité.

Toutefois si l'évêque est obligé dans ce cas d'accepter leur démission et de pourvoir à leur entretien, il reste libre — *a*) et dans l'appréciation des motifs qu'ils mettent en avant, — *b*) et dans la manière dont il assurera leur avenir. Il n'y a donc pour lui aucune nécessité d'accepter la démission parce que tel ou tel médecin se sera prononcé en faveur du curé, ni de donner une autre paroisse, la démission acceptée, si le curé a d'autres moyens d'existence.

En cas de dissentiment entre l'évêque et les médecins, il reste au curé la ressource d'en appeler au Saint-Siège. Il en serait de même s'il n'y avait pas accord entre l'évêque et le prêtre sur les moyens d'existence.

Un de nos abonnés, que nous remercions de sa bienveillante communication, nous adresse le renseignement suivant concernant le double honoraire pour les prêtres bineurs, à propos de notre réponse de la page 848 :

Dans le diocèse d'Amiens, depuis le dernier voyage de Mgr Renou à Rome, tous les prêtres qui n'ont pas 1200 fr. de traitement fixe sont autorisés quand ils binent à toucher deux honoraires.

C'est le premier exemple que nous connaissions d'un indult accordant pour tout un diocèse au prêtre bineur de toucher à son profit un second honoraire pour la messe de binage. Les indults précédents n'accordaient cette autorisation qu'en faveur d'une œuvre catholique déterminée. Et c'est sur cette pratique universelle que nous avions motivé notre réponse.

Il y a donc lieu de ne pas l'appliquer dans le diocèse d'Amiens.

Nous serions très curieux de savoir si pareil privilège a été accordé aussi à d'autres diocèses.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

Secrétairerie des Brefs

I

Bref qui communique pour cinq ans aux tertiaires séculiers de Saint-François les indulgences des autres ordres franciscains.

7 juillet 1896.

Omnes et singulos nunc et pro tempore, utriusque sexus fideles, ubique terrarum in Tertium Ordinem S. Francisci Assisiensis legitime adlectos, tum quoad vitam vixerint, tum post obitum, servatis quæ serventur opus est, ac dummodo respective quæ pro iis lucrifaciendis pietatis opera injuncta sunt rite præstiterint, Apostolica Nostra auctoritate vi præsentium *indulgentiarum ac piorum operum* quibus primus et secundus Ordo Franciscalis pollet, participes esse volumus... Præsentibus ad *quinquennium* valituris.

REMARQUES

Les Tertiaires de Saint-François, aujourd'hui, ont trois sortes d'indulgences à gagner.

I. Celles qui leur ont été conférées par la constitution *Misericors Dei Filius*, du 30 mai 1883, et qu'on trouve dans tous les Manuels du Tiers Ordre.

II. Celles qui leur ont été conférées par le décret de la S. Congrégation des Indulgences du 31 janvier 1893. En vertu de cette dernière concession, quand il n'y a pas dans le lieu où ils habitent une église franciscaine, ils peuvent gagner en visitant leur église paroissiale toutes les indulgences accordées aux fidèles qui visitent les églises franciscaines, y compris l'indulgence de la Portioncule.

III. Celles qui leur sont concédées par le bref ci-dessus du 7 juillet 1896.

a) Cette concession n'est pas permanente, mais pour cinq ans seulement. Toutefois, il est certain que le délai expiré les supérieurs du Tiers Ordre en solliciteront et en obtiendront le renouvellement.

b) Elle ne communique pas aux tertiaires franciscains *tous* les *privilèges*, les *grâces* et les indulgences des autres ordres franciscains, mais uniquement les *indulgences* et les *bonnes œuvres*. Le Tiers Ordre de Saint-Dominique jouit de la communication complète avec les autres ordres dominicains. On avait sollicité la même faveur pour le Tiers Ordre de Saint-François ; mais la S. Congrégation des Indulgences avait répondu, le 31 janvier 1893, que cela n'était pas opportun. Elle s'est départie un peu de sa réserve en accordant la communication des indulgences et des bonnes œuvres.

c) Cette communication sera précieuse pour deux sortes d'indulgences surtout :

1° Les indulgences de la *Station du T.-S. Sacrement* : elles consistent en ce que celui qui récite devant l'autel du Saint-Sacrement six *Pater*, six *Ave* et six *Gloria Patri*, gagne *toties quoties* toutes les indulgences des Stations de Rome, de Jérusalem, de Saint-Jacques de Compostelle et de la Portioncule.

2° L'indulgence plénière de la *Couronne franciscaine*. Cette couronne, comme on sait, consiste dans la récitation de 70 *Ave Maria*, et de 7 *Pater*, et d'un *Pater* et d'un *Ave* pour le Souverain-Pontife.

II

Bref accordant aux supérieurs des Salésiens la permission d'agréger à l'Archiconfrérie de N.-D. de l'Usine toutes les confréries de même nom.

Hisce litteris hodierno Congregationis Salesiæ Rectori Maximo, suisque in hoc honoris atque auctoritatis gradu successoribus, ut ipsi alias sodalitates ejusdem nominis atque instituti, in quavis ecclesia vel diœcesi canonice sint erectæ, ad eamdem Archiconfraternitatem in Ecclesia B. M. V. Opiferæ Augustæ Taurinorum existentem aggregare possint et valeant, perpetuum in modum concedimus et largimur.

III

Bref du 20 avril 1896 louant M. Künzle, le directeur général de l'Association des Prêtres Adorateurs dans les pays de langue allemande, de son zèle à promouvoir le culte public du Saint-Sacrement.

... Apostolicam benedictionem tibi, Dilecte Fili, sacerdotibus et fidelibus universis qui publicæ propositæ Eucharistiæ adorandæ consociati sunt amantissime impertimur.

S. C. des Indulgences

I

*Récitation de l'*Angelus *et du* Regina cœli.

20 mai 1896.

I. An in sabbatis Quadragesimæ in quibus Vesperæ anticipantur ante meridiem, oratio *Angelus Domini* ipso in meridie recitari debeat stando, ut recitatur stando antiphona finalis Vesperarum, an potius flexis genibus, ad indulgentias lucrandas ?

II. An juxtas normas præscriptas a Sylloge authentica Orationum et piorum Exercitiorum edita a S. Congr. Indulgentiarum anno 1886 decreto diei 26 maii, ad lucrandas indulgentias sabbato infra octavam Pentecostes recitanda sit, meridie, oratio *Angelus Domini*, vel antiphona *Regina Cœli ?*

Patres Cardinales responderunt :

Consulendum SSmo pro opportuna declaratione quoad utrumque dubium.

Die vero 20 maii ejusdem anni SSmus D. N. Leo Papa XIII, benigne declaravit : *In sabbatis Quadragesimæ orationem* Angelus Domini, *meridie recitandam esse stando ; sabbato vero infra octavam Pentecostes, meridie, recitandam esse antiphonam* Regina Cœli.

REMARQUES

Voilà enfin tranchée, et dans le sens que nous avions soutenu, la controverse assez vive que notre doctrine avait soulevée il y a quelque temps.

Donc, les samedis de carême où l'on dit les vêpres avant midi, on récitera l'*Angelus* à midi debout ; et la veille de la Trinité on dira, à midi, le *Regina cœli.*

II

Divers doutes sur le Tiers Ordre franciscain

30 janvier 1896.

I. Le décret du 21 juillet 1888 permet aux tertiaires franciscains de profiter « gratia absolutionis seu Benedictionis cum Indulgentia plenaria die eas festivitates præcedente, quibus illa est concessa, *non tamen publice, sed privatim tamtummodo, nempe post expletam sacramentalem confessionem.* » Or sur ce point la sacrée Congrégation déclare, dans le présent décret, que l'on ne peut donner l'absolution générale que dans le *lieu même où l'on entend la confession sacramentelle.*

II. Les tertiaires qui ont l'habitude de se confesser chaque semaine, et qui par conséquent n'ont pas besoin de la confession pour gagner l'indulgence plénière, ne peuvent cependant pas recevoir l'absolution générale en dehors du lieu où l'on entend la confession, lors même que la multitude des pénitents ne leur permettrait pas d'approcher du confesseur selon leur désir et que de justes causes les empêcheraient d'attendre qu'il soit libre.

III. Les tertiaires peuvent recevoir en public la bénédiction papale et la bénédiction avec indulgence plénière, du Directeur d'une autre Congrégation, même soumise à l'obédience d'une autre Famille Franciscaine.

IV. Le prêtre qui a reçu des pouvoirs du Supérieur d'un des Ordres franciscains pour admettre dans le Tiers Ordre ne peut inscrire dans une fraternité soumise à la direction d'un autre Ordre Franciscain.

V. Excepté l'article de la mort, les supérieurs réguliers franciscains ne peuvent dispenser du noviciat en tout ou en partie les prêtres qui ont reçu l'habit du Tiers Ordre.

VI. Quand le Directeur est légitimement empêché, il peut autoriser les tertiaires à se réunir pour la conférence mensuelle, à réciter les prières accoutumées et à faire une lecture spirituelle à la place de l'exhortation, sans compromettre les indulgences attachées à ces réunions.

Nous ne donnons pas le texte, dont notre analyse peut tenir lieu pour la plupart de nos lecteurs.

III

MONTIS POLITIANI [1].

20 mai 1896.

L'évêque qui donne la Bénédiction papale peut en profiter pour lui-même

Num plenariam Indulgentiam lucrandam Christifidelibus Benedictionem nomine Summi Pontificis recipientibus a respectivis Episcopis, lucrari valeat et ipse Episcopus qui eam impertit ?

Emi Patres resp. : *Affirmative.*

IV

ORDINIS PRÆDICATORUM

20 mai 1896.

Divers doutes sur l'érection et l'agrégation des Confréries

I. La constitution *Quæcumque* de Clément VIII exige, pour l'érection d'une confrérie par des personnes autres que l'évêque diocésain et pour l'agrégation de ces mêmes Confréries, le *consentement* de l'Ordinaire du lieu et des *lettres testimoniales ;* on demande s'il faut *deux ordonnances distinctes,* donnant l'une le *consentement* et l'autre les *lettres testimoniales.* — La sacrée Congrégation répond : *Sufficere Ordinarii litteras quibus consensum in erectionem vel aggregationem confraternitatum significet et instituti pietatem ac religionem commendet.*

Il ne faut donc qu'une seule ordonnance, mais elle doit renfermer les deux choses : le consentement de l'évêque à l'érection, et les lettres testimoniales louant le but de la confrérie.

II. Le sommaire des Indulgences qui est remis à la confrérie au moment de l'érection ou de

[1] Montepulciano.

l'agrégation ayant été soumis à la révision et à l'approbation de la S. Congrégation des Indulgences, a-t-il besoin de la révision de l'Ordinaire du lieu ? — Resp. *Negative.*

III. Le décret de la S. Congrégation des Indulgences du 31 janvier 1893, *in Lauden.* exige pour l'érection des confréries de même nom et de même but *distinctam communitatem* ; on demande si des hameaux de noms différents et séparés les uns des autres, mais formant une seule *commune* ou *municipalité*, répondent à cette clause, de sorte qu'il pourrait y avoir plusieurs confréries de même nom et de même but dans la même agglomération municipale? — Resp. *Affirmative, dummodo in unoquoque oppido habeatur etiam propria parochia.*

C'est un singulier adoucissement apporté à la loi de la distance renfermée dans la constitution *Quœcumque* de Clément VIII. Il s'ensuit que l'on peut établir des confréries de même nom dans tous les hameaux d'une même commune portant un nom distinct et séparé des autres hameaux, *s'ils forment une paroisse.* C'est donc la limite paroissiale et non la limite communale qu'on observe dans le cas.

Nous allons voir les règles à suivre quand plusieurs paroisses sont réunies dans une commune n'ayant qu'une agglomération.

IV. Peut-on ériger plusieurs confréries de même nom et de même but dans les grandes villes qui ne forment qu'une seule municipalité?

Resp. *Negative, sed supplicandum SSmo ut derogando in hac parte Constitutioni s. m. Clementis VIII quæ incipit* Quæcumque, *Ordinariis benigne tribuere dignetur falcultatem providendi pro eorum arbitrio et prudentia in singulis casibus, servata tamen in hujusmodi erectionibus convenienti, eorum judicio, distantia.*

Sanctitas sua derogando constitutioni Clementis VIII, facultatem in iv *dubio postulatam benigne Ordinariis concedere dignatus est.*

Les évêques peuvent donc, pour les paroisses des villes, accorder des dispenses relativement à la loi de la distance. Ils doivent en user avec modération, il est vrai, mais du moins ne sera-t-on plus tenu de recourir à Rome.

V. Supposons un prêtre, régulier ou séculier, délégué par le Maître général des Frères-Prêcheurs pour ériger une confrérie du Rosaire, il obtient de l'évêque, avant l'érection, son consentement, mais non des lettres testimoniales : l'érection sera-t-elle valide? — Resp. *Negative.*

Il faut donc, pour la validité de l'érection, des lettres testimoniales données avant l'érection ; mais nous avons vu qu'on peut donner les lettres testimoniales et le consentement dans la même ordonnance. Cette décision confirme absolument ce que nous disons dans le *Traité des Confréries*, p. 129, n. 100.

VI. Les lettres patentes, signées du Maître Général des Frères-Prêcheurs et munies de son sceau, accordant la faculté d'ériger une confrérie du Rosaire, sont-elles valides si elles ne désignent pas un prêtre déterminé pour faire l'érection, ou si elles n'indiquent pas le lieu précis où elle doit avoir lieu ? — Resp. *Negative.*

C'est l'application de la loi générale posée, le 3 décembre 1892, par le décret *in Engolismen.* Nous verrons plus loin qu'elle a souffert quelques dispenses.

Après avoir demandé la solution des difficultés, on sollicite quelques concessions :

I. *Pour la confrérie du Rosaire*, on demandait trois choses :

a) La revalidation de l'érection pour les confréries du Rosaire établies soit dans les églises de l'Ordre soit dans les autres églises du monde entier, qui pourrait être nulle pour quelque cause que ce soit, *ob quemcumque loci distantiæ, litterarum testimonialium, diplomatum concessionis, sive alterius cujusque generis defectum.* Cette revalidation est accordée sans aucune limite.

b) La permission pour le Maître-Général des Frères-Prêcheurs et son vicaire de déposer chez ses provinciaux et les évêques, même en Europe, mais non en Italie, des diplômes, en suivant les règles et les conditions imposées aux autres supérieurs d'Ordre; car le Saint Siège a déjà accordé cette faculté à d'autres supérieurs d'Ordres, et même à lui, mais non pour l'Europe. — Resp. *Non expedire.*

c) La permission d'ériger, au nom du Saint-Siège, trois ou quatre confréries du Rosaire dans les villes qui ont plus de cent mille habitants. — Resp. *Provisum in responsione ad dubium* iv.

De fait, l'évêque ayant désormais la faculté de dispenser relativement à la distance pour toutes les grandes villes, il était inutile d'accorder une permission particulière pour la confrérie du Rosaire, puisqu'il faut en toute circonstance le consentement de l'évêque pour l'établir.

II. Les demandes présentées sous les lettres *b* et *c* relativement à la confrérie du Rosaire, on les renouvelait pour deux autres confréries, celles du *S. Nom de Dieu* et celle de la *Milice Angélique de saint Thomas d'Aquin.* — Resp. *Jam provisum in responsione ad duo postulata priora.*

Nous engageons tous nos lecteurs qui sont chargés d'une confrérie du Rosaire de mentionner la revalidation dont nous venons de parler sur les registres, pour tranquilliser tous leurs successeurs sur la validité de l'érection.

V

Prière enrichie d'une indulgence de 100 jours semel in die *en faveur des supérieurs de l'Ordre des Mineurs de St-François d'Assise.*

3 février 1896.

« Da mihi, Domine, affabilem esse minoribus, et tanta benevolentia præditum ut meo affectui non vereantur se committere delinquentes. Fac, quæso, ut sim moderatus in præceptis, propitius in offensis, feram magis peccatores quam inferam injurias. Hostis sim vitiis, medicus vitiosis, talisque denique sit vita mea quæ cæteris fiat spectaculum disciplinæ. »

VI

Indulgences pour la récitation des treize

Pater, Ave *et* Gloria Patri *en l'honneur de saint Antoine de Padoue.*

9 juin 1896.

La sacrée congrégation des Indulgences accorde une indulgence de 100 jours *semel in die lucrandam.*

S. C. des Rites

I

8 juin 1896.

Consécration des églises et des autels

I. An ecclesia in cujus consecratione omissa fuit consecratio altaris, habenda sit valide consecrata?

II. Utrum ecclesia, e cujus parietibus vel partim vel integre disjicitur simul incrustatio, vulgo *intonaco*[1], ut renovetur, consecrata maneat, vel execrata?

III. An altare, sive fixum, sive portatile, enormiter fractum, sed firmiter cæmentatum, aut ex pluribus lapidibus efformatum, valide ac licite consecrari possit?

Resp. Ad I. Affirmative, nempe valide, sed non licite, nisi habeatur apostolica dispensatio, quamvis aliqua vel omnia altaria jam consecrata reperiantur; ideoque servandus omnino est ordo rituum Pontificalis Romani, ut integritas consecrationis perficiatur.

Ad II. Ecclesia consecrata remanet, quamvis in ejus parietibus opus tectorium sit renovatum.

Ad III. Negative, scilicet non potest altare de quo fit mentio, valide et licite consecrari.

II

27 juin 1896.

Au jour assigné par les évêques pour la solennité de la fête de saint Louis de Gonzague, on peut dire toutes *les messes du saint, sauf quelques exceptions.*

Par suite d'un privilège particulier, dans les lieux où l'on célèbre la fête de saint Louis de Gonzague *avec solennité*, les Ordinaires des lieux peuvent la fixer à un jour particulier pour chaque église et chaque oratoire, et au jour fixé les fidèles peuvent gagner l'indulgence plénière attachée à la fête, et le clergé réciter l'office et chanter la messe propre du saint.

On demande si en ce jour on peut dire *toutes* les messes *de sancto Aloysio?*

— Resp. *Affirmative*, dummodo non occurrant duplex primæ classis et Dominica privilegiata, item primæ classis quoad missam solemnem; et etiam duplex secundæ classis, nec non Dominicæ, feriæ, vigiliæ, Octavæque privilegiatæ quoad missas lectas; neque omittatur Missa conventualis vel parochialis Officio diei respondens, ubi eam celebrandi adsit onus; servatis rubricis.

III

ORDINIS MIN. S. FRANC. CAPUCCINORUM

27 juin 1896.

Divers doutes sur la translation des fêtes

R. P. Antoninus a Calmpthoutschenhoek sequentium dubiorum resolutionem humillime flagitavit, nimirum:

I. An festum mobile vel immobile, quod de Apostolica venia extra diem suam assignatum fuit vel permissum fuit celebrari ob perpetuum impedimentum, cessante hoc impedimento, diei suæ restitui debeat, juxta Decretum *in Neapolitana*, 18 octobris 1818, ad 8?

II. Utrum in festis secundariis dignitas personalis attendenda sit in concurrentia, quando ejusmodi festa quoad ritum et reliqua æqualia sunt?

III. Quando eadem die duo festa occurrunt, unum fixum seu immobile et alterum mobile, ceteris paribus, quodnam ex eis transferri debet, si translationis privilegio gaudeat?

IV. Festum translatum S. Barnabæ Apostoli estne adhuc celebrandum juxta ordinem temporis ante alia festa ejusdem ritus?

V. An occurrente die 16 januarii festo primario et immobili S. Martyrum Ordinis Minorum Berardi et Sociorum cum festo secundario et mobili ejusdem secundæ classis Dominicæ II post Epiphaniam affixo scil. SS. Nominis Jesu, huic præferentia debeatur?

VI. An obtento indulto transferendi particularia officia Dominicis aut feriis affixa, si hæc accidentaliter vel perpetuo impediantur, transferri valeant ac debeant in primam insequentem diem liberam, tanquam in sedem propriam?

Resp. Ad I et II. *Affirmative.*

Ad III. *Servetur Decretum* in Viglevanen. *21 feb. 1896, ad 1m.*

Ad IV. *Affirmative, et servetur Decretum* in una Viennen. *in Austria, 22 septembris 1703, ad 10.*

Ad V. *Negative, et servetur Decretum generale 2 julii 1893.*

Ad VI. *Affirmative.*

IV

ORDINIS MIN. S. FRANC. CAPUCCINORUM

27 juin 1896.

I. II. III. Questions concernant uniquement les Capucins.

IV. Ubi festum Ss. Cordis Jesu, vel purissimi Cordis B. Mariæ Virginis est titulus Ecclesiæ, utriusque festi octava, tum quoad officium, tum quoad commemorationem postponendane est octavis festorum Nativitatis S. Joannis-Baptistæ et Ss. Apostolorum Petri et Pauli?

V. Secundæ Vesperæ *festi* Ss. Cyrilli et Methodii Ep. et Conf. dupl. min. concurrentis cum die octava Ss. Apostolorum Petri et Pauli; vel festi primarii dupl. min. sive translati, sive non, concurrentis cum primis vesperis Octavæ festi Omnium sanctorum, suntne dimidiandæ, vel dicendæ de sequenti cum commemoratione præcedentis?

VI. Utrum in secundis vesperis diei octavæ Corporis Christi, vesperæ dicendæ sint de festo SS. Cordis Jesu, sine commemoratione præcedentis in ecclesia ubi hoc festum est titulus et proinde primarium per accidens?

VII. An *Commemoratio* S. Pauli Apostoli ubi est impedita, privilegio gaudeat translationis super aliis officiis duplicis majoris antea translatis, sive primariis, sive secundariis?

VIII. Quodnam Calendarium sequi debeant illi, qui prædicationis vel alia ex rationabili causa per aliquot dies a suo conventu absunt?

IX. Quale temporis absentiæ a Conventu spatium requiratur, ut prædicti sequi teneantur Provinciæ Calendarium?

Resp. Ad IV. *Affirmative, juxta Decretum* Urbis, *22 mai 1896, ad III.*

Ad V. *Quoad concursum duplicis minoris cum die octava Ss. Apostolorum Petri et Pauli servetur Rubrica specialis dicti Breviarii; quoad concursum vero duplicis min. primarii cum Octava festi Sanctorum, affirmative ad primam partem; negative ad secundam.*

Ad VI. *Negative et servetur Decretum* Urbis et Orbis *datum die 28 junii 1889.*

Ad VII. *Negative et servetur Rubrica Gen. Breviarii Romani, t. X,* de Translat. festorum, n. 7, *uti et Decretum Gen. super primariis et secundariis festis.*

Ad VIII. *Si in Choro, standum Calendario Cœnobii, apud quod religiosi hospitantur; si privatim, servandum Calendarium Cœnobii e quo discesserunt.*

Ad IX. *Consulantur probati auctores.*

[1] Crépi.

V

ORDINIS MIN. S. FRANC. CAPUCCINORUM

Translation des fêtes. — Messes dans les oratoires publics

27 juin 1896.

II. An licitum sit absque peculiari obtento indulto, ad diem 30 decembris fixe apponere Officium ritus vel semiduplicis, vel duplicis vel potioris, per annum ante diem 30 decembris celebrandum, quod tamen ob occurrentiam perpetuam sua die perpetuo impeditur?

IV. Ubi unus tantum sacerdos quoad missæ celebrationem addictus sit Oratoriis competenti auctoritate erectis in Gymnasiis, Hospitalibus ac Domibus quarumcumque piarum Communitatum, hic si sæcularis, teneturne sequi Calendarium Diœcesis in qua extat oratorium, et si regularis Calendarium Ordinis si proprio gaudeat ; et si aliquando celebrent extranei, hi debentne se conformare Calendario sacerdotis ejusmodi Oratoriis addicti?

VII. Utrum sacerdos apud dictas moniales vel religiosas (quæ chorale Officium habent) Missam conventualem ante vel post Primam celebrare valeat?

— Resp. Ad II. *Affirmative, de consensu Ordinarii, si agatur de duplici.*

Ad IV. *Affirmative in omnibus, si oratoria habenda sint ut publica; secus, negative.*

Ad VII. *Missa conventualis celebranda est horis a Rubrica statutis.*

VI

DECRETUM

30 juin 1896.

Interprétation du décret qui défend de chanter plusieurs messes d'un saint ou d'un mystère dans la même église le même jour.

S. Rituum Congregatio declarat : Plures Missas de eodem Sancto vel Mysterio in eadem Ecclesia prohibitas, illas esse quæ, præter conventualem nunquam in Collegialibus Ecclesiis omittendam, in Officiatura chorali concinuntur, vel aliquam cum eadem relationem dicunt. Quapropter præfatas Missas, sive ad petitionem viventium, sive ex fundatione, dummodo ante vel post absolutum chorale officium, ac sine ulla cum eo relatione concinantur, non esse vetitas.

VII

STRIGONIEN [1].

3 juillet 1896.

I. Pour la troisième oraison *ad libitum sacerdotis*, on peut choisir l'oraison de la messe de l'anniversaire de la consécration de l'évêque ; mais si elle est imposée (parce que l'Ordinaire est malade, ou bien à l'anniversaire de sa naissance, ou à sa fête patronale), elle ne peut pas servir pour remplacer la troisième oraison *ad libitum*.

II. La messe du Rosaire ne peut pas être célébrée comme votive.

III. Quand un prêtre célèbre dans une église étrangère, même quand la couleur de son office répond à celle de l'Eglise où il célèbre, il ne lui est pas permis *Missam Officio proprio ritus classici convenientem celebrare aut saltem Symbolum ejusmodi officio conformi addere.*

IV. On peut célébrer les messes des féries majeures aux fêtes semidoubles, parce qu'elles sont *de die*, et non votives ; mais il n'est pas permis de les dire aux fêtes doubles.

[1] Gran, Hongrie.

VIII

STRIGONIEN.

3 juillet 1896.

I. Quand le Saint-Sacrement est exposé aux fêtes de Notre-Seigneur, on doit en omettre la mémoire seulement aux fêtes de la Passion, de la Croix, du Saint-Rédempteur, du Sacré-Cœur et du Précieux-Sang, *ob identitatem mysterii.*

II. On ne peut chanter la messe votive solennelle *de patrono transferendo* aux dimanches de la Passion, de Quasimodo et de la sainte Trinité.

III. Quand la fête du titulaire de l'église ou du patron de lieu tombe dans une octave privilégiée et se trouve empêchée par l'office occurent, on ne peut, sans un indult, la transférer au lendemain du jour octave, si ce jour est occupé par une autre fête.

IV. V. Doutes propres à la Hongrie.

VI. Si au jour de saint Marc on ne célèbre que la messe des Rogations, on peut se contenter d'une messe basse et on doit y faire mémoire de saint Marc, ou du dimanche de Quasimodo, comme cela arrivera cette année.

VII. Si la veille de l'Ascension on ne célèbre que la messe des Rogations, on n'y fait pas mémoire de la vigile, et on ne dit pas à la fin l'évangile de cette même vigile.

VIII. Si le troisième dimanche de l'avent se trouve dans l'octave de l'Immaculée-Conception, on dit à la fin des hymnes *Jesu tibi sit gloria*, et à prime *Qui natus*.

IX

ORD. MIN. S. FRANC. CAPUCCINORUM

10 juillet 1896.

I. Les fêtes des bienheureux sont soumises, où elles sont permises, aux mêmes règles de translation que les fêtes des saints.

II...

X

ORDINIS MIN. S. FRANC. CAPUCCINORUM

10 juillet 1896.

Cette décision renferme l'explication d'un indult accordé aux Capucins pour la translation des fêtes ; les règles à suivre pour les Réguliers de Belgique et de France pour la fête de la Dédicace de toutes les églises de ces deux pays ; et pour les Réguliers de la province de Malines pour la célébration des fêtes de l'Annonciation et de saint Marc.

Voici le n° II, qui offre le plus d'intérêt :

II. 1. Regulares in Belgio et Gallia commorantes, qui die determinata ex Apostolica concessione celebrant, sub ritu duplici primæ classis cum Octava, Dedicationem Omnium Ecclesiarum proprii Ordinis, debentne, juxta decretum cardinalis Caprara, una cum clero sæculari die Dominica post Octavam Omnium Sanctorum celebrare Dedicationem omnium Ecclesiarum Ditionis sub ritu duplici primæ classis cum Octava?

2. Et quatenus affirmative ad 1[m], quanam die debent prædictum festum celebrare, si in diœcesi in qua moran-

tur alia die ac Dominica immediate insequenti Octavam Omnium Sanctorum celebraretur ex apostolica derogatione facta Decreto cardinalis Caprara ?

3. Regulares prædicti, qui tamen die aliqua determinata non celebrant Dedicationem Omnium Ecclesiarum proprii Ordinis, quanam die debent Dedicationem omnium Ecclesiarum Ditionis celebrare, si in diœcesi, in qua morantur, hæc Dedicatio alia die celebraretur ac Dominica immediate insequenti Octavam Omninm Sanctorum?

R. Ad II. *Negative ad 1; et servetur Decretum « Ordinis Minorum Capuccinorum Provinciæ Hollandicæ », d. d. 22 junii 1895 ad II.*

Ad II. *Provisum in primo.*

Ad III. *Recurrant in casu particulari.*

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

S. Congrégation des Rites

I

8 juin 1896.

Au texte que nous avions donné pp. 798 et 799, d'après les *Revues romaines*, il faut ajouter, nous disent-elles maintenant, après le mot *decantatur*, les mots *exceptis duplicibus primæ classis et festis de præcepto.*

II

BASILEEN.

14 mars 1896.

Voici le n° VI de ce décret, pour compléter ce que nous en avions donné à la p. 462 :

VI. Ex S. R. C. Decreto die 9 decembris 1895 circa celebrationem Missæ in Ecclesia aliena, videtur Sacerdos habens festum duplex I. Classis non posse celebrare, nisi more votivo, Missam conformem suo Officio, quando ritus alienæ Ecclesiæ permittit Missas de Requie et votivas. Quid agendum in casu ?

RESP. Ad VI. Missa Officio conformis, sive de semiduplici sive de quocumque duplici, ut in casu, est festiva : proinde non est votiva, nec more votivo dicenda (S. R. C. Basil. die 14 Mart. 1896) [1].

Voici également quelques renseignements sur le n° I, qui nous viennent de l'auteur même des questions posées à la S. Congrégation :

« A Rome, on n'a pas rédigé la première question comme je l'avais posée. Voici ce que je disais : saint Hilaire de Poitiers est mort le 13 janvier, saint Pierre Damien le 22 février, et saint Alphonse de Liguori le 1er août. La fête de ces trois saints se célèbre au lendemain de leur mort, et n'a qu'une simple mémoire aux premières vêpres. Pourquoi le Bréviaire romain indique-t-il au 14 janvier qu'on doit changer le 3me verset dans l'hymne *Iste confessor*, et ne fait-il pas les mêmes indications au 23 février et au 2 août ? Y a-t-il erreur dans le Bréviaire, et en cas de négative, quelle est la raison de cette différence, puisque les trois fêtes se trouvent absolument dans le même cas? — Rome ne parle pas du tout de saint Hilaire et répond simplement qu'il en est ainsi dans le Bréviaire et le Martyrologe. Je supposais qu'on me répondrait que le jour liturgique commence à partir des premières vêpres, et que saint Hilaire était mort le matin, tandis que les deux autres saints seraient morts dans l'après-midi. »

S. C. du Concile

PARISIEN.

25 janvier 1896.

A la page 798, nous disons que la Sacrée Congrégation du Concile a *cassé* la sentence de la Curie de Paris déclarant *nul* le mariage de Mlle de R. avec M. François de R.

Parmi les *Revues* qui ont rapporté la *cause*, les unes ont dit : *Sententiam esse infirmandam*, et les autres *Sententiam esse confirmandam*. C'est à tort que nous avions adopté la première leçon. Il faut donc lire *Sententiam esse confirmandam :* c'est dire que le mariage a été déclaré nul.

REMARQUES GÉNÉRALES

I. Nous prions nos abonnés de reporter aux passages indiqués les corrections et additions que nous venons d'indiquer.

II. Nous ne pouvons donner *in extenso* toutes les décisions des Congrégations romaines, parce que nous n'avons pas la place suffisante pour les insérer, et parce qu'elles n'intéressent pas *toutes* au même point *l'ensemble* de nos lecteurs et que ceux qui les désirent toutes sont abonnés ou peuvent s'abonner aux grandes *Revues Romaines*, qui en ont la spécialité.

Nous faisons donc un choix ; et celles que nous croyons plus utiles pour la généralité des lecteurs, nous les donnons entièrement dans le texte latin, ou bien nous en citons les passages importants. Pour les autres, et surtout pour celles dont le texte ne peut donner lieu à aucune contestation, nous les analysons, afin de réserver la place que prendrait un texte quasi inutile, pour insérer d'autres questions.

Enfin il en est que nous nous contentons de signaler, parce qu'elles ont un intérêt tout local, ou qu'elles concernent spécialement tel ou tel ordre religieux, et que nous sommes certains que les supérieurs qui les ont soumises au Saint-Siège les porteront à la connaissance de leurs religieux.

III. Il nous arrive parfois de donner des réponses qui ne sont pas conformes à certaines décisions romaines toutes récentes. C'est un *accident*, qui tient à l'obligation où nous nous trouvons d'avoir notre numéro composé plusieurs jours à l'avance, et surtout à la grande quantité des questions, qui nous oblige à retarder de plusieurs semaines et quelquefois de plusieurs mois la publication de réponses rédigées depuis longtemps par nos collaborateurs.

Telle est la cause de ces antinomies, d'ailleurs très rares, et que nos lecteurs nous signalent avec autant d'empressement que de charité. Nous les en remercions sincèrement, parce que cela prouve qu'on n'accepte pas sans examen notre enseignement et que nous ne formons qu'une famille, dont les intérêts sont communs.

[1] Il faut modifier conformément à ce décret la réponse de liturgie donnée à la fin de la page 816.

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMPRIMERIE MAITRIER ET COURTOT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1º C'est une opinion très répandue parmi les personnes pieuses qu'un crucifix ne peut recevoir l'indulgence de la bonne mort que *si la croix* est de bois au moins en partie, et que si la partie inférieure de la croix est assez longue pour pouvoir être saisie entre le pouce et l'index. Les marchands d'objets de piété se font les propagateurs de cette opinion ; ils proposent un modèle dit croix de la bonne mort ; et l'un d'eux a détourné une personne de l'intention qu'elle avait d'acheter une croix avec l'image de Notre-Seigneur, toute en argent, sous prétexte qu'on ne pourrait y attacher l'indulgence de la bonne mort.

2º Cette condition d'une croix en bois ne serait-elle pas vraie plutôt pour l'application de l'indugence du chemin de la croix ? Veuillez me dire à quoi est attachée l'indulgence du chemin de la croix. Est-ce au crucifix ? Est-ce à la croix ? Quelles conditions doit remplir la croix ? Il s'agit, vous l'avez compris, de la petite croix indulgenciée avec laquelle les personnes empêchées peuvent gagner l'indulgence du chemin de la croix.

3º Les personnes pieuses, les religieuses garde-malades font baiser leur crucifix indulgencié aux moribonds pour leur assurer l'avantage de l'indulgence de la bonne mort. Comme l'indulgence est perdue, vu qu'un autre que le destinataire a usé de l'objet indulgencié, elles le font indulgencier de nouveau. Les moribonds gagnent-ils l'indulgence de la bonne mort, dans les conditions énoncées ?

R. — Bien que nous ne suivions pas exactement l'ordre de vos questions, nous répondrons à toutes vos difficultés sur les crucifix indulgenciés.

On en distingue plusieurs espèces que nous étudierons séparément.

Il y a d'abord deux sortes de crucifix de la bonne mort : les crucifix ordinaires de la bonne mort, ainsi appelés parce qu'une personne autorisée ou le Souverain Pontife y a attaché les indulgences apostoliques, parmi lesquelles se trouve celle de la bonne mort ; et les crucifix de la bonne mort bénits spécialements pour ceux qui assistent les mourants. Enfin il y a les crucifix du chemin de la croix.

1º OBJETS AUXQUELS SONT ATTACHÉES LES INDULGENCES APOSTOLIQUES. — *a) Forme.* On peut faire appliquer les indulgences apostoliques non seulement aux crucifix, mais encore aux simples croix, aux couronnes, rosaires, petites statues et médailles. Rien n'est statué sur la grandeur de l'objet, parce qu'il n'y a aucune nécessité de le tenir entre ses mains pour gagner les indulgences, et qu'il suffit de le porter sur soi ou de le conserver pieusement dans sa chambre.

b) Matière. Tous les objets auxquels sont attachées ces indulgences doivent être de matière *solide* et *durable*, et non d'une matière qui se brise, se détériore et s'use facilement. Ainsi il est expressément défendu d'indulgencier les images peintes ou imprimées sur papier, carton ou toile ; les crucifix, croix, statuettes et médailles d'étain, de plomb, de verre soufflé, de plâtre et autres substances semblables. Cependant les *chapelets* ou *rosaires* peuvent être en étain, en plomb, en bois, et même en verre et en cristal.

Le bois ne se trouve pas énuméré avec les matières formellement exclues : on peut donc indulgencier des croix, des crucifix des statuettes de bois dur. Comme dans les crucifix l'indulgence tombe sur le *christ* et non sur la croix, c'est le *christ* seul qui doit nécessairement être de matière solide et durable, tandis que la croix peut être de n'importe quelle matière.

Rien n'empêche d'attacher les indulgences apostoliques aux objets pieux en ivoire, fer ou acier, en corail, nacre, ambre jaune, émail, albâtre, marbre et matières semblables. On peut aussi indulgencier des images et des satuettes de *carton-madera* (carton-pierre), car cette matière est plus résistante que le bois.

c) Usages. Lorsqu'on a reçu et accepté pour son propre usage un objet indulgencié, on ne peut plus le donner à une autre personne sans que les indulgences se perdent ; mais il n'est pas défendu de faire indulgencier à l'avance des objets pieux, qu'on distribuera dans la suite suivant les circonstances, si on n'a pas l'intention de gagner soi-même *aucune* des indulgences qui y sont attachées. Par conséquent les personnes qui assistent les mourants peuvent leur appliquer l'indulgence de la bonne mort renfermée dans les indulgences apostoliques, si elles n'ont pas réservé pour elles les objets pieux qui ont été bénits, ou si elles n'en ont fait aucun usage. Comme après l'usage qu'en a fait le mourant l'indulgence est perdue, il faut faire bénir l'objet de nouveau pour qu'on puisse s'en servir pour un autre moribond. C'est là un ennui qui n'existe pas avec les crucifix dont nous allons parler, parce qu'ils peuvent servir à faire gagner l'indulgence à plusieurs personnes.

Ajoutons toutefois que l'indulgence de la bonne mort ne peut être gagnée par les personnes qui possèdent un objet enrichi des indulgences apostoliques que dans le cas où il n'y aurait aucun prêtre ayant la permission d'appliquer l'indulgence *in articulo mortis* d'après la formule de Benoît XIV, consignée au Rituel romain. Toutefois, comme l'application par le prêtre pourrait par hasard manquer de quelque condition essentielle, il est prudent de chercher à gagner l'autre indulgence *ad cautelam*. Il suffit pour cela de la seule intention. Les conditions sont en effet de la part des fidèles les mêmes que pour l'indulgence *in articulo mortis*, c'est-à-dire confession et communion, ou, en cas d'impossibilité, invocation au moins de cœur, quand on ne peut la faire de bouche, du nom de Jésus, et acceptation de la mort comme venant de la main de Dieu. Il n'est pas besoin de la présence d'un prêtre, et la formule de Benoît XIV n'est ni nécessaire ni même permise.

II. CRUCIFIX DE LA BONNE MORT. — *a) Forme.*

Il faut un véritable crucifix, c'est-à-dire une croix avec l'image de Notre-Seigneur attachée ou du moins reproduite en relief. On ne peut donc pas se servir ni d'une croix, ni d'une médaille, les brefs de concession ne parlant que d'un crucifix.

b) Matière. Il faut pour le *christ* une matière solide et durable, peu importe laquelle, parce que c'est sur lui que tombe l'indulgence. La croix qui porte le christ peut être de n'importe quelle matière.

c) Usage. Ce crucifix, bénit par le Souverain Pontife ou par un prêtre ayant des pouvoirs spéciaux, est pour l'usage des prêtres seuls, qui s'en servent pour appliquer aux mourants l'indulgence de la bonne mort. Le prêtre qui a reçu un de ces crucifix peut s'en servir pendant toute sa vie pour faire gagner l'indulgence à tous les mourants qu'il voudra, mais il ne peut prêter son crucifix à un autre prêtre pour en utiliser les prérogatives : c'est un privilège absolument personnel.

Il faut qu'il porte lui-même le crucifix au mourant et le lui présente, ce qui se fait ordinairement en le lui remettant entre les mains et en le lui faisant baiser ; il n'est nullement nécessaire que le prêtre reste auprès du mourant jusqu'à son dernier soupir, pourvu toutefois qu'il lui laisse son crucifix, afin que le malade le tienne entre ses mains, ou l'aperçoive, ou du moins l'ait à sa portée.

Aucune formule de prière n'est requise pour conférer l'indulgence de ce crucifix ; il est même défendu d'employer la formule de Benoît XIV.

Toutefois, quand le prêtre qui possède un crucifix de cette sorte a, d'autre part, la faculté d'appliquer *in articulo mortis*, il peut choisir à son gré l'une ou l'autre manière de conférer l'indulgence. La prudence lui conseille de les employer toutes les deux.

III. Crucifix pour le chemin de la croix. *a) Forme.* Il faut un véritable crucifix, c'est-à-dire une croix avec l'image de Notre-Seigneur crucifié attachée ou reproduite *en relief*. Une image du Sauveur crucifié peinte ou gravée sur la croix, ne suffirait pas, car ce ne serait pas là un crucifix tel que l'exigent toujours les rescrits. Il n'est pas nécessaire que l'image de Notre-Seigneur soit fixée à la croix de façon à pouvoir en être détachée, mais il faut qu'elle ait vraiment la forme humaine.

Tous les crucifix, quand ils seraient aussi petits que ceux qu'on a coutume d'attacher aux chapelets, peuvent être indulgenciés pour le chemin de la croix ; cependant il semble presque inconvenant d'attacher cette indulgence à des crucifix qui, à cause de leur petitesse, disparaissent pour ainsi dire dans la main de ceux qui s'en servent.

b) Matière. Toute matière solide, même le bois, peut être employée pour le *christ*, sur lequel seul d'ailleurs tombent les indulgences. La matière de la croix importe donc peu, et si elle vient à se détériorer, on peut faire une autre croix sur laquelle on transportera, sans aucune bénédiction, le christ indulgencié [1].

Q. — 1° Peut-on accepter des protestants comme témoins d'un mariage catholique ?

2° Peut-on, si c'est la coutume, leur donner à baiser à l'offrande l'instrument de paix ?

3° Peut-on leur imposer les cendres s'ils se présentent à la balustrade avec les fidèles ?

4° Peut-on, le vendredi saint, leur faire baiser la croix dans les mêmes conditions ?

A toutes ces questions mes confrères consultés ont répondu affirmativement, en témoignant toutefois le désir d'avoir votre avis. Cette année, un méthodiste qui vient à la messe, fait baptiser ses enfants catholiques et désire se faire catholique, s'est présenté pour les cendres. Pour ne pas le froisser j'ai simulé l'imposition sans rien dire.

R. — Ad I. Dans les contrées où le décret relatif la clandestinité est en vigueur, les deux témoins qui assistent les époux au moment du consentement donné *coram parocho*, prennent une part active à la cérémonie religieuse, puisque le sacrement ne peut être administré sans eux. Il y a donc là une communication *in divinis* complètement interdite par la constitution *Ad evitanda* de Martin V.

Comme la loi ecclésiastique n'exige que deux témoins, il est facile d'écarter les hérétiques en ne prenant que deux catholiques parmi les trois ou quatre témoins présentés. Et même, comme toutes les personnes qui sont à l'église au moment du mariage et peuvent voir ce qui se fait sont capables d'être témoins, quand même elles n'auraient pas été désignées par les époux, le curé peut mentalement désigner deux catholiques qui seront témoins avec lui, et il évitera ainsi la communication *in divinis* avec le témoin hérétique nommé par les époux.

Ad II. Nous avons déjà cité plusieurs fois ce passage de M. Jaugey : « Admonet Scavini ne rectores ecclesiarum permittant hæreticos sacris officiis inservire. Et multo minus debent illis pacem in Missa tribuere osculandam, quod esset signum solemne religiosæ unionis et concordiæ [2] ».

La coutume peut-elle légitimer cette pratique ? Il est certain que la coutume fait disparaître le scandale et le péril de perversion du côté des fidèles qui sont témoins de la communication *in divinis*, dans les conditions indiquées ; nous reconnaissons aussi volontiers que l'admission des hérétiques à nos cérémonies n'a pas en soi la même gravité que la participation des catholiques aux rites des hérétiques ; mais, même après ces deux concessions, nous n'oserions pas nous prononcer pour un parti plutôt que pour l'autre, et nous consulterions le Saint-Siège si nous nous trouvions dans le cas indiqué par notre confrère.

Ad III et IV. Ce que nous avons dit pour le baiser de paix, nous le répétons, et pour les

[1] Cf. Béringer, *Les Indulgences*, t. I, 326 et suiv.
[2] *De Virtutibus theologicis*, p. 183.

mêmes raisons, pour l'imposition des cendres et pour la vénération de la croix le vendredi saint.

Examinons le cas particulier. L'individu qui, né dans l'hérésie, désire abjurer et comme preuve de sa bonne volonté fait baptiser ses enfants par le curé de la paroisse, assiste à la messe et vient aux prières de l'Eglise, fait par là un acte public d'adhésion à la religion catholique. C'est en somme un pécheur public qui a fait, au su de tous, implicitement son abjuration et auquel il ne manque plus que l'acceptation de l'Eglise pour entrer de plein droit dans la société des fidèles. Lui permettre de prendre part à nos cérémonies ne viole ni la loi naturelle ni la loi divine, mais seulement une loi positive de l'Eglise, et encore peut-on se demander si cette loi oblige aussi strictement à l'égard de ceux qui se préparent à l'abjuration.

Toutes ces explications découlent des principes que nous avons posés dans la grande étude consacrée à la communication *in divinis*, publiée l'an dernier, à la page 625, n. 36.

Q. — Une observation relative à la page 415. Bien que formant une congrégation à vœux simples, les prêtres de la Mission ne peuvent se confesser à un prêtre étranger à leur congrégation sans la permission de leurs supérieurs ; s'ils le faisaient, la confession serait nulle. Cela résulte de l'exemption de cette congrégation de la juridiction des Ordinaires, confirmée par une décision du Saint-Siège rapportée dans l'*Ami du Clergé* (1re série, IV, p. 3).

R. — Nous avons, il est vrai, des congrégations à vœux simples dans lesquelles il est défendu aux membres *sous peine de nullité* de s'adresser pour la confession à des prêtres étrangers quand ils peuvent facilement s'adresser à un prêtre de leur institut. La décision de la sacrée Congrégation du Concile du 23 septembre 1881, que vous rappelez, prouve que les prêtres de la Mission sont de ceux-là. Le motif, c'est qu'ils ont été déclarés exempts de la juridiction des Ordinaires et soumis immédiatement et directement au Saint-Siège, et qu'ils ont *accepté cette exemption dans toute son étendue*.

Tous les canonistes reconnaissent volontiers que les instituts à vœux simples qui ont reçu du Saint-Siège le privilège de l'exemption complète *peuvent* imposer à leurs membres l'obligation de s'adresser, sous peine de nullité pour la confession, à des prêtres de la communauté ; mais il en est beaucoup qui prétendent que l'institut n'est pas obligé de mettre en pratique cette conséquence de l'exemption et qu'il peut laisser à ses membres la liberté de s'adresser à tout prêtre sans compromettre la validité du sacrement. C'est dans ce sens, pensons-nous, qu'il faut entendre cette remarque qu'on lit dans le tableau des privilèges des Rédemptoristes : *Quoad nullitatem absolutionis, superiores Congregationis communicationem nunquam acceptaverunt, et novissime Capitulum generale id expressis verbis declaravit.*

Comme tout cela dépend de la libre détermination des supérieurs, il est impossible de tracer une règle générale.

Q. — Avant d'entrer en religion, Jean donne à son frère Baptiste, par acte notarié, tout ce qui lui revient du patrimoine familial.

Après quelques années, ses vœux temporaires étant accomplis, Jean rentre dans le monde, contracte mariage, *a un enfant*.

Est-il vrai que Jean rentre en possession de son patrimoine cédé à Baptiste ? et peut-il légalement et en conscience réclamer le susdit patrimoine ?

R. — Le cas que vous nous posez est chimérique, parce qu'il est contraire à la règle tracée dans le droit ecclésiastique pour la renonciation des novices à leur patrimoine. Ramenons-le au point.

Le concile de Trente a défendu aux novices de renoncer à leurs biens, « nisi cum licentia episcopi sive ejus vicarii fiat, intra duos menses proximos ante professionem ; ac non alias intelligatur effectum suum sortiri, nisi secuta professione [1]. »

Quand parut le décret obligeant les novices à faire des vœux simples pour trois ans avant de prononcer les vœux solennels, on s'est demandé à quel moment ils devaient renoncer à leurs biens. La Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers répondit, le 1er août 1862 :

« Sanctitas Sua apostolica auctoritate statuit atque constituit, renunciationem quam in citato capite XVI, Sess. XXV, *de Regularibus* Concilium Tridentinum respicit, pro professis votorum simplicium locum habere infra duos menses proximos ante professionem votorum solemnium. »

De là nous concluons au point de vue canonique :

1° La renonciation aux biens temporels ne peut validement avoir lieu avant l'entrée en religion.

2° Elle ne peut être faite que dans les deux mois qui, terminant la période des vœux simples, précèdent immédiatement les vœux solennels.

3° Elle est conditionnelle et n'a d'effet qu'au moment de la profession solennelle, de sorte que si le religieux ne fait pas cette profession solennelle, sa renonciation est de nulle valeur. Il peut donc en conscience réclamer ce qu'il a abandonné.

Le peut-il au point de vue civil ? Comme la loi française ne reconnaît pas les vœux, il ne pourrait invoquer que des motifs de nullité de droit civil, qu'il ne rentre pas dans notre cadre d'étudier ici.

Q. — A la page 619 du n° 29 du 16 juillet de l'*Ami du Clergé*, vous parlez des messes de fondation au jour indiqué, c'est-à-dire au jour fixé dans l'acte de fondation.

[1] Sess. 25, cap. 16.

Etablissant une certaine analogie entre ces messes et celles de paroisse que le curé doit dire dans son église au jour fixé, et que, s'il se trouve légitimement absent, il est dans l'obligation de dire au jour d'incidence même dans une église étrangère plutôt que de la retarder jusqu'à son retour, vous concluez : « Nous croyons donc que l'on peut suivre la même règle pour les messes de fondation quand on est absent au jour d'incidence. »

Il m'est difficile d'admettre cette conclusion.

En effet, le curé légitimement absent est tenu de dire la messe pour sa paroisse au jour de l'incidence là où il se trouve, parce que l'obligation de l'appliquer pour son peuple, quoique locale, est avant tout personnelle, et le curé, s'il peut célébrer, ne saurait jamais s'en décharger sur un de ses confrères.

Il n'en est pas de même pour les messes de fondation, même au jour indiqué. L'obligation est locale et nullement personnelle. C'est une des charges du conseil de fabrique, qui à défaut du curé pourrait s'en décharger sur un autre prêtre s'il s'en trouve à sa disposition. S'il ne s'en trouve point, n'entrerait-on pas encore mieux dans l'intention des fondateurs d'attendre le retour du curé pour l'acquit de ces messes dans son église? Sauf peut-être quelque rare exception, en établissant les messes fondées, même à jour fixé, ils ont voulu principalement que les messes fussent célébrées dans l'église à l'ombre de laquelle reposent leurs cendres et dont pour ce motif ils ont fait choix comme donataire de leur libéralité.

R. — Nous reconnaissons volontiers avec vous que le curé qui a des vicaires ou des prêtres auxiliaires *doit* faire acquitter les messes de fondation dans son église paroissiale au jour fixé, parce qu'il n'y a aucune loi qui l'oblige à la dire lui-même. Il lui est possible de faire acquitter la messe de fondation et dans le lieu et au jour indiqués : il doit donc le faire.

Autre est le cas que nous étudiions à la page 619. En disant que le curé se trouvait en présence de deux lois en contradiction, nous supposions évidemment un curé seul dans sa paroisse, sans vicaire ni prêtre retiré pouvant acquitter la messe au jour et au lieu indiqués : c'est le cas de la plupart des curés. Nous supposions encore qu'il n'y aurait aucun assistant venant précisément pour la fondation. Dans ces conjectures que peut-il et que doit-il faire ?

Trois solutions se présentent à lui :

1° Il *peut* avancer la messe de fondation, afin de la dire avant son départ dans son église paroissiale, mais *il n'y est pas tenu*. En effet, la date n'étant pas échue, la célébration de la messe n'est pas obligatoire.

Toutefois il nous paraît permis d'avancer la messe, parce que dans ce cas, si la date demandée dans la fondation est sacrifiée, c'est au profit du défunt qui aura ainsi plus tôt la jouissance des fruits de la messe.

2° Il *peut* retarder la messe pour la dire après son retour (nous vous faisons volontiers cette concession), mais nous ne pensons pas qu'il y soit obligé, à moins d'une clause certaine et bien précisée. Vous pensez qu' « en établissant les messes fondées, même à jour fixé, ils ont voulu principalement que les messes fussent célébrées dans l'église à l'ombre de laquelle reposent leurs cendres et dont pour ce motif ils ont fait choix comme donataire de leur libéralité. »

Nous le reconnaissons pour le cas où cette volonté est formellement exprimée : c'est même une obligation pour le curé de s'y conformer, parce que les conditions de la fondation font loi. Mais en l'absence d'une volonté claire, quel parti doit-on ou peut-on choisir? Vous pensez que le fondateur aurait préféré la clause par rapport au lieu et demandé de préférence une messe dans son église paroissiale, bien qu'elle dût être retardée. Nous pouvons aussi bien supposer qu'il aurait préféré ce qui lui est le plus utile. Or la célébration de la messe dans l'église paroissiale ne peut par elle-même être d'aucune utilité pour les défunts, tandis que la célébration d'une messe au jour fixé procure du soulagement immédiat au défunt.

D'ailleurs la conduite de l'Eglise nous sert de criterium. L'obligation de la messe de paroisse pour le curé peut être prise pour exemple. C'est une obligation personnelle, dites-vous, dont le curé doit s'acquitter par lui-même et dont il ne peut se décharger sur ses confrères. Nous ne le nions pas ; mais cela ne fait rien dans la circonstance. S'il est défendu au curé de faire dire la messe de paroisse au jour d'incidence en son église parce que c'est une obligation personnelle, l'Eglise aurait bien pu lui permettre de la retarder de quelques jours pour qu'il lui soit possible de la dire dans son église, en présence des fidèles, qui y viendraient peut-être en grand nombre. Elle ne le fait pas, parce qu'elle croit plus utile pour ceux qui doivent profiter de la messe, d'en percevoir plus tôt les fruits.

Pour les messes manuelles, l'Eglise suit la même conduite. Une personne vient demander à son curé, pour ses parents défunts et enterrés dans le cimetière, des messes à dire le plus tôt possible. Le curé accepte, croyant pouvoir les célébrer dans le temps voulu. Si des circonstances fortuites l'empêchent de les célébrer dans le temps voulu, il *devra* les confier à d'autres prêtres qui les diront dans d'autres églises, et non pas les garder pour les célébrer dans son église quand il sera libre : preuve évidente que, dans la pensée de l'Eglise, la condition de temps passe avant la condition de lieu.

Nous retrouvons encore la même manière d'agir pour les messes demandées dans les sanctuaires renommés. A moins d'une volonté clairement exprimée par rapport à la date de la célébration qui serait laissée au choix du célébrant, toutes les messes qu'on ne peut pas acquitter dans le sanctuaire en temps marqué par la loi générale de l'Eglise, doivent être célébrées ailleurs.

3° La loi de l'Eglise ne s'oppose pas à ce que le curé qui est absent de sa paroisse au jour d'incidence d'une messe de fondation à laquelle personne n'assiste, célèbre cette messe dans une autre église : tout ce que nous venons de dire sert à établir cette proposition. Toutefois nous ne lui en ferions pas une obligation.

Q. — Je désirerais que vous m'indiquiez bien nettement la manière de concilier entre eux les deux versets suivants du sermon sur la montagne : *Sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum* (Matth. v, 16); et : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis* (Matth. v, 1). J'ai cherché dans plusieurs commentateurs la conciliation de cette apparente contradiction ; aucun ne m'a pleinement satisfait.

R. — A la question que vous nous posez, plusieurs réponses ont été faites par les commentateurs de l'Evangile. Toutes n'ont pas la même valeur. Avant d'exposer celle qui nous paraît la meilleure, écartons d'abord celles qui nous semblent moins satisfaisantes.

Plusieurs ont dit que dans le premier passage Jésus-Christ parle des œuvres *apostoliques*, qui sont nécessairement publiques ; tandis que dans le second il parle des œuvres *chrétiennes* en général. — Cette explication ne nous sourit point : la distinction indiquée n'apparaît nullement dans le texte.

D'autres demandent à l'explication grammaticale des mots une solution plus scientifique. Dans le premier verset, dit M. Fillion, la conjonction *ut* signifie *de sorte que;* dans le second, *afin que*. Là, elle indique une conséquence naturelle de l'acte, tout en supposant que l'agent se propose une fin distincte de cette conséquence; ici, elle indique le but réel, l'intention intime de l'agent (Cf. La Sainte Bible avec commentaires, Evangile selon saint Mathieu, p. 126). — Deux raisons s'opposent à ce que nous donnions à *ut* dans le premier verset le sens de *de sorte que*. La première est tirée du contexte ; à rapprocher ce verset du précédent, on a en effet la suite d'idées que voici : de même qu'on place la lampe sur le chandelier *afin qu'*elle éclaire les gens de la maison, de même que votre lumière brille devant les hommes *afin que*, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père céleste. La seconde est tirée de la comparaison de la Vulgate avec le texte grec : *ut* est la traduction du grec ὅπως, et non pas de ὥστε, mot qui serait exigé par l'hypothèse que nous réfutons.

Saint Grégoire le Grand, dans une homélie bien connue (Hom. XI in Evang.; cf. *Breviarum romanum, Comm. non Virginum*), a une manière de concilier les deux versets qui diffère peu de la précédente. « Sic autem sit opus in publico quatenus intentio maneat in occulto, ut et de bono opere proximis præbeamus exemplum, et tamen per intentionem qua Deo soli placere quærimus semper optemus secretum. » En résumé d'après le saint docteur, pour les bonnes œuvres que nous ne pouvons cacher aux hommes, nous devons désirer du moins qu'elles soient secrètes et connues de Dieu seul. — Cette explication a contre elle cet argument de saint Augustin : « Bien vivre et ne vouloir pas que les hommes nous en louent, c'est se déclarer leur ennemi, parce que les choses humaines ne sont jamais en un état plus pitoyable, que lorsque la bonne vie n'est pas estimée » (De serm. Domini in monte, II, 1).

C'est précisément à saint Augustin que nous demanderons la conciliation qui nous paraît la meilleure. Voici comment il s'exprime dans un de ses sermons : « Mes frères, ce serait vous porter envie que de ne vouloir pas que vous louiez les discours où je vous annonce la vérité. Louez-les donc ; car il faut bien que vous les estimiez afin qu'ils vous profitent. Je désire vos louanges parce que, sans elles, je ne puis vous être utile ; mais je ne les désire que pour vous. Pour moi, qu'en ai-je affaire ? L'approbation que vous me donnez vous est utile ; mais elle m'est dangereuse. Encore une fois je ne la veux que pour vous ; pour moi ma vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ : c'est là ma sûreté et mon repos » (Serm. Eccl.). — Outre qu'elle est la plus claire et la plus satisfaisante à la raison, cette explication de saint Augustin a de plus l'avantage de s'appuyer sur le texte même de l'Evangile. Quelle est en effet la principale différence entre les deux versets cités ? N'est-ce pas que dans le premier, le verbe dépendant de *ut* est à la troisième personne ; tandis que dans le second, il est à la seconde ? Nous devons désirer que les hommes louent les bonnes œuvres que Dieu fait en nous, parce que nous devons désirer le bien des hommes : *Luceat ut videant et glorificent ;* mais ce que nous désirons pour eux, nous ne devons pas le désirer pour nous : *Ne faciatis ut videamini.*

Q. — 1° Le tarif pour les messes de mariage demandées à 10 h. ou à 5 heures du matin est de 10 fr. M. le curé empêché, le vicaire dit une messe de mariage à 10 h. et il reçoit de la famille le tarif 10 fr. Quelque temps après, le vicaire dit une autre messe de mariage à 5 h. ; la famille ne lui donne rien, parce qu'elle avait payé le tarif à M. le curé, et le vicaire reçoit de M. le curé 5 fr. au lieu de 10 fr.

La conduite du curé est-elle répréhensible au point de vue du droit ? Si le vicaire ne préférait pas l'amour de la paix à ce qui lui est dû, sinon en justice, au moins au nom de la simple convenance, pourrait-il faire des réclamations ou bien dénoncer l'indélicatesse en haut lieu ? Devrait-il le faire dans l'intérêt de ses successeurs ?

2° Quand les messes de fondation, à cause de leur grand nombre, ne peuvent pas être acquittées par le curé, celui-ci est-il obligé en conscience de se faire aider par le vicaire ? je parle de messes chantées. Il me semble avoir lu dans l'*Ami* qu'un curé devait faire participer son vicaire, qui partage ses travaux, aux avantages matériels attachés à la paroisse. Dans la paroisse où je suis il y a beaucoup de messes de fondation à chanter ; M. le curé ne peut y suffire pour un motif ou pour un autre, et il n'en fait chanter aucune au vicaire depuis plus d'un an.

Remarquez que le vicaire fait tout seul le travail matériel de la paroisse, alors que *deux* vicaires le faisaient autrefois. Que pense l'*Ami* pour ce cas ? que doit faire un curé dans de pareilles circonstances ?

R. — Ad I. Le prêtre, quel qu'il soit, qui célèbre ou chante une messe pour laquelle un honoraire spécial est attribué par le tarif à raison d'une circonstance particulière, a un droit de justice à tout

l'honoraire ; lui en retenir une partie sans une cause raisonnable, c'est lui causer un dommage réel, qui oblige à restitution.

Les causes raisonnables ne peuvent exister sans son consentement explicite ou présumé. Il arrive que des vicaires, dans leurs conventions avec leur curé, consentent à ne recevoir que l'honoraire des messes basses pour toutes les messes qu'ils diront ; l'abandon volontaire de leurs droits par les vicaires fait un titre explicite au curé pour retenir une partie de l'honoraire. On trouve un abandon implicite dans la situation suivante, connue et acceptée de tous : un curé a besoin, pour un enterrement, d'un prêtre qui vient dire une messe et partage son déjeûner ; il lui verse un honoraire supérieur à la taxe des messes basses, mais inférieur à celui du tarif des messes dites pendant les enterrements. Le prêtre sait la situation et l'accepte avec plaisir, abandonnant le surplus de l'honoraire comme une compensation pour son déjeûner.

Il y aurait aussi une cause raisonnable pour une retenue, si le tarif avait désigné en bloc et les honoraires de la messe et le droit curial pour un mariage.

Mais en dehors d'un cas de cette sorte, où le célébrant abandonne librement ses honoraires, on commet une faute grave à lui en retenir une partie.

Faut-il réclamer dans le cas ? Pourquoi pas ? Mais en donnant à la réclamation la forme d'un doute qui respecte la bonne foi du curé.

Ad II. L'ancien droit français portait « que tous les curés *et ensuite les vicaires* seront chargés les premiers des messes et autres fondations, quand elles ne sont pas attachées à l'entretien d'un chapelain ou d'une confrérie particulière. »

Le décret de 1809 a fait revivre cette disposition par son article ainsi conçu : « Les annuels auxquels les fondateurs ont attaché un honoraire, et généralement tous les annuels emportant une rétribution quelconque, seront donnés de préférence aux vicaires et ne pourront être acquittés qu'à leur défaut par les prêtres habitués ou autres ecclésiastiques, à moins qu'il n'en ait été ordonné autrement par les fondateurs. »

Assurément ces deux textes de la législation civile ne font pas loi pour l'Eglise. Toutefois ils font constater une coutume ancienne, que les vicaires peuvent revendiquer en leur faveur.

D'autre part, les évêques ayant à régler canoniquement la situation matérielle des vicaires, se sont certainement inspirés des dispositions du décret de 1809, qui est accepté par tous comme règlement des fabriques et qui tient de cette acceptation de l'épiscopat sa valeur canonique pour les points qui ne sont pas opposés à la discipline de l'Eglise. Le point qui nous occupe rentre dans cette catégorie.

Q. — Un jeune homme — *majeur* — a quitté sa famille depuis plusieurs années et voyage pour une maison de commerce.

Il revient de temps en temps chez ses parents. C'est là même où il veut conserver et où il conserve son *domicile civil.*

Il n'a peut-être pas habité huit jours de suite dans la ville où se trouve la maison de commerce pour laquelle il voyage.

Ce jeune homme va se marier. Où doivent se faire les publications de bans ?

R. — D'après le *droit commun,* les publications doivent être faites, dit Mgr Gasparri, *pro non vago in parochia seu parochiis domicilii vel quasi domicilii, pro vago in parochia in qua commoratur vel in qua matrimonium celebrabur*[1]. Les évêques peuvent exiger d'autres publications ; mais c'est là un droit particulier qui varie dans chaque diocèse et dont nous ne pouvons nous occuper.

Pour le cas, le jeune homme : 1° n'a pas perdu le domicile de ses parents, et 2° n'a pas acquis domicile ni quasi-domicile dans la ville où est la maison de commerce.

1° *Le jeune homme n'a pas perdu le domicile de ses parents.* De fait, avant de voyager, il avait domicile dans la maison de ses parents. Pour le perdre, il aurait fallu les quitter sans intention de retour. Or le jeune homme n'a jamais eu cette intention, puisqu'il a laissé tout son avoir auprès de ses parents et qu'il y a conservé son domicile civil. Il n'en faut pas davantage ; car pour le domicile, après qu'on a réellement habité pendant quelque temps dans un lieu, on peut le quitter sans perdre ce domicile, si on y laisse son avoir avec l'intention d'y revenir aussitôt que l'on pourra.

2° *Il n'a pas acquis ni domicile, ni quasi-domicile dans la ville où sont ses patrons.* La question est évidente pour le domicile. Elle ne l'est pas moins pour le quasi-domicile. En effet, il faut pour acquérir le quasi domicile dans un lieu : 1° le fait de l'habitation, et 2° l'intention d'y demeurer au moins six mois et un jour *à peu près consécutifs.* De rares et courtes apparitions dans un lieu ne suffisent pas pour y acquérir un quasi-domicile.

Or, le jeune homme n'ayant jamais habité plus de huit jours de suite la ville en question, ne peut avoir eu l'intention d'y passer la majeure partie de l'année.

Donc ses bans, d'après le droit commun, doivent être publiés uniquement dans la paroisse de ses parents, où il a gardé domicile.

Q. — « Par un indult du 28 janvier 1892, le pape maintient pour tous les fidèles de notre province l'obligation d'entendre la sainte messe les jours de la Fête-Dieu, des saints Pierre et Paul, et l'Annonciation, mais ce devoir une fois accompli il est permis de travailler comme aux autres jours. Ceux qui ne peuvent pas facilement accomplir ce devoir d'entendre la sainte messe,

[1] *Tractatus canonicus de Matrimonio,* t. I, n. 162.

doivent s'en faire dispenser par leur confesseur ou leur curé, qui leur imposera la récitation d'une prière ou un exercice de piété quelconque. » Voilà ce qui doit être lu dans l'annonce de ces fêtes.

1° Faut-il que ceux qui ont une bonne raison de se faire dispenser aillent trouver leur confesseur ou leur curé, et lui exposent privément leurs raisons, afin d'en obtenir la commutation voulue ?

2° Est-ce que le jour où ces fêtes sont annoncées, le curé peut dire d'une manière générale que tous ceux qui ont une bonne raison qui les empêche d'assister à la messe, sont dispensés, et leur ordonner de dire un chapelet en famille ? Que pense l'*Ami* de cela ?

R. — D'après l'exposé du cas, c'est le curé qui est chargé de dispenser de l'obligation d'entendre la messe ceux qui ont une raison suffisante ; mais la faculté de dispenser exige de celui qui en fait usage l'examen des motifs, à moins qu'il ne veuille agir imprudemment ; et l'examen des motifs demande un exposé de la situation. Par conséquent on ne peut pas dire que le curé ait la permission de dispenser d'une manière générale tous ceux qui croient avoir des motifs de ne pas assister à la sainte messe aux jours indiqués : il ne peut accorder que des dispenses particulières.

D'autre part on ne peut pas dire qu'il soit absolument nécessaire que chaque fidèle demande la permission dans chaque occasion. Quand il se présente, par exemple, une cause de dispense qui est applicable à plusieurs, nous pensons que, en s'inspirant de la pratique suivie pour la permission du travail le dimanche, le curé pourrait, dans le cas que nous étudions, dispenser en public tous ceux qui seraient dans la même situation, en leur imposant à tous la même pénitence.

Q. — Une petite enfant de onze à 12 ans environ, jouant avec une compagne appartenant à la religion réformée, poussée par un excès de zèle s'approche de notre petite protestante son amie, et lui dit avec une conviction sérieuse : « Viens ici, je te baptiserai. » Et aussitôt elle prend de l'eau, la verse délicatement sur la tête de sa compagne huguenote, en prononçant distinctement la forme sacramentelle : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Heureuse de son pieux exploit, elle dit à sa compagne : « Maintenant sois tranquille, tu es baptisée. »

Mettant de côté la question de savoir si le baptême conféré par les sectes réformées est valide, que penser de l'acte de cette enfant qui a bien voulu faire ce que l'Eglise fait, en conférant le baptême ? Le cas m'a d'abord paru insignifiant, et voilà que cette enfant, suivant le catéchisme, éprouva des remords. Consultée à ce sujet, on peut être convaincu qu'elle n'a pas agi *jocosè*, mais dans le but de faire sa compagne chrétienne.

R. — D'après l'exposé du cas, il n'y a pas à douter qu'il n'y ait eu de la part de la jeune fille catholique tout ce qui était nécessaire pour la validité du baptême. Car elle savait ce qu'elle faisait et voulait explicitement faire ce que l'Eglise fait et conférer le baptême.

Mais pour que le baptême soit valide quand il s'agit d'un baptême d'adulte, l'action, même régulière, du ministre ne suffit pas. Il faut encore le consentement du sujet qui reçoit le baptême. Pour savoir si le baptême en question a été valide, il faut donc s'enquérir du consentement de la jeune protestante. Elle est venue quand sa compagne catholique l'a appelée pour recevoir le baptême. Mais savait-elle ce que c'est que le baptême ? Si elle l'ignorait absolument, elle n'a pu consentir validement à le recevoir, l'ignorance empêchant toute adhésion de la volonté. Si, sachant ce que c'est que le baptême, elle a pensé que sa compagne ne faisait que simuler le baptême et que ce n'était entre elles qu'un simple jeu d'enfant, bien qu'elle ait eu ce qu'il fallait pour consentir validement, elle n'a pas consenti au baptême ; elle n'a fait que se prêter à un jeu. Il faut donc explorer, après l'intention de la baptiseuse, celle de la baptisée. Si du côté de cette dernière il y avait eu l'intention sérieuse de recevoir le baptême, comme il y avait du côté de la première l'intention de le conférer, le baptême aurait été certainement valide, à supposer que la jeune fille protestante n'ait pas été déjà validement baptisée dans sa secte : car le baptême reçu validement, même dans une secte hérétique, reste valide et ne peut être aucunement modifié par un baptême subséquent.

La jeune catholique a cédé à un zèle indiscret ; elle a fait un acte tout à fait irrégulier ; mais elle n'a sans doute commis en cela aucune faute, ayant agi pour le bien et dans la bonne foi. Qu'elle aide maintenant, si elle le peut, sa compagne à vivre en bonne catholique.

Q. — Pourquoi n'avez-vous pas publié dans votre n° du 27 août le décret de la S. C. de l'Inquisition que vous signalait votre correspondant d'Oran sur la bénédiction nuptiale ?

R. — Le voici dans toute sa teneur :

DECRETUM GENERALE QUOAD BENEDICTIONEM NUPTIALEM

Feria IV, die 31 augusti 1881.

In congregatione generali S. R. et U. I. habita coram Emis ac Rmis DD. S. R. E. cardinalibus in rebus fidei inquisitoribus generalibus, præhabito voto DD. consultorum, iidem Rmi ac Emi decreverunt :

Benedictionem nuptialem quam exhibet Missale romanum in *Missa pro sponso et sponsa*, semper impertiendam esse in matrimoniis catholicorum, infra tamen missæ celebrationem, juxta rubricas, et extra tempus feriatum, omnibus illis conjugibus qui eam, in contrahendo matrimonio, quacumque ex causa non obtinuerint, etiamsi petant postquam diu jam in matrimonio vixerint, dummodo mulier, si vidua, benedictionem ipsam in aliis nuptiis non acceperit.

Insuper hortandos esse eosdem conjuges catholicos, qui benedictionem sui matrimonii non obtinuerint, ut eam primo quoque tempore petant. Significandum vero illis, maxime si neophyti sint, vel ante conversionem ab hæresi valide contraxerint, benedictionem ipsam ad ritum et solemnitatem, non vero ad substantiam et validitatem pertinere conjugii.

Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Q. — J'avais dans ma paroisse un autel privilégié quoique non fixe. — La pierre sacrée s'est cassée et a dû être remplacée.

De plus le tableau principal du retable, représentant

entre autres personnages saint Antoine, patron de la paroisse, a été remplacé par une statue du Sacré-Cœur ; une statue de saint Antoine a bien été mise dans le retable, mais sur la gauche.

Le privilège est-il perdu ?

R. — Votre autel n'a pas perdu le privilège ; nous en donnons la preuve.

Si le privilège était perdu, ce ne pourrait être que pour l'un des deux motifs suivants : ou bien parce que la pierre sacrée a été remplacée, ou parce que le tableau représentant saint Antoine a été enlevé pour faire place à la statue du Sacré-Cœur. Or, ces deux motifs ne suffisent pas pour faire perdre le privilège à un autel.

1° Le remplacement de la pierre d'autel ne fait pas perdre le privilège. En effet, le privilège n'est pas attaché à la pierre consacrée que l'on enchâsse dans un autel, mais bien à l'autel lui-même dans lequel la pierre est enclavée. Ainsi l'a déclaré formellement la sacrée Congrégation des Indulgences, le 27 septembre 1843 : « An indulgentia seu privilegium altaris a S. Sede concessum sit lapidi consecrato, plerumque portatili in quacumque ecclesia, et cuicumque altari fixo imposito, an vero determinato altari fixo, quod proinde alio consecrato lapide imposito, privilegium minime amitteret? » La sacrée Congrégation répondit : « *Negative* quoad primam partem ; *Affirmative* quoad secundam, videlicet privilegium de quo supra datum est altari determinato et in honorem alicujus sancti specialiter dicato. »

De son côté, le cardinal Fransoni, préfet de la Propagande, dans une réponse citée par la décision de la sacrée Congrégation des Indulgences du 20 mars 1846, dit expressément : *Privilegium altari conceditur, non lapidi, qui unus alteri pro necessitate vel opportunitate suffici poterit* [1].

2° L'enlèvement du retable où se trouvait l'image de saint Antoine et son remplacement par une statue du Sacré-Cœur au milieu, ne fait pas non plus perdre le privilège. L'image du titulaire de l'autel est, en effet, simplement de convenance sur l'autel, et non de nécessité, comme le dit de Herdt, t. I, n. 191.

Q. — Aujourd'hui plus que jamais, à raison des lois de persécution dirigées contre elles, les communautés religieuses se montrent très difficiles pour l'acceptation de nouveaux membres. Quiconque n'a pas la dot suffisante et une très forte santé est facilement écarté. Je n'ai pas la prétention de juger cet état de choses, où je remarque cependant un certain manque de confiance en la Providence. Je serais bien aise d'avoir à cet égard l'avis de l'*Ami du Clergé*.

R. — Des différentes qualités nécessaires, la dot est la moins importante ; mais elle peut être absolument indispensable : « Prius quod corporale ». Pour être religieux il faut déjà vivre.

La santé est plus importante que la dot ; mais il y a sous ce rapport des différences notables entre les divers instituts religieux : tous n'exigent point la même santé, ni les mêmes forces corporelles, soit à cause du plus ou moins d'austérité de la vie, soit à cause de la nature des occupations.

L'aptitude au genre de vie de la communauté est encore plus importante que la santé : c'est un côté que seuls peuvent estimer les supérieurs de chaque famille religieuse.

La bonne volonté est encore plus indispensable, quoiqu'elle ne puisse suppléer entièrement l'aptitude.

[1] Cf. Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 447.

Q. — Curé de C..., je dessers L... succursale, et B... qui en dépend comme chapelle de secours. Je dis la messe à B... le premier dimanche du mois et je reçois pour ce service 75 francs de la commune. Suis-je libre de mon intention quand je célèbre à B... ? Ne puis-je considérer ces 75 francs comme une simple rémunération de ma peine qui est grande, C... étant à 4 kilomètres de B... ?

Un confrère vient me voir un dimanche et dit une messe et moi l'autre. Suis-je tenu à la lui faire dire pour mes paroissiens ?

Et si je suis malade un dimanche, dois-je dire en semaine des messes pour la paroisse ?

R. — Chargé de deux paroisses, vous devez chaque dimanche deux messes, une pour chaque paroisse. Peu importe que vous célébriez quelquefois à B. et non à L., vous n'en devez pas moins l'application d'une messe à la paroisse de L., de laquelle d'ailleurs B. fait partie.

Quand un confrère vient chez vous le dimanche et chante une de vos deux messes, vous pouvez le charger d'appliquer la messe à l'une de vos deux paroisses. Vous pouvez aussi vous réserver de l'appliquer vous-même le lendemain. La première manière de faire est la meilleure.

Si vous êtes malade et que vous n'ayez pu appliquer aucune messe, vous en devez appliquer deux pendant la semaine.

Tel est le droit général. Plusieurs évêques ont obtenu un indult qui dispense les prêtres chargés de deux paroisses de l'obligation d'appliquer en semaine une seconde messe quand ils ont été empêchés, par quelque raison que ce soit, d'en célébrer deux le dimanche. Mais pour jouir de cette dispense il faut un indult : on n'est pas dispensé de plein droit.

Q. — Je désirerais contrôler sur les plus anciens manuscrits de saint Thomas le texte de l'hymne eucharistique *Adoro te*.

Il me semble, en examinant le rythme des vers, que le texte de nos éditions modernes renferme des interversions et même une variante maladroite.

1° La versification des hymnes de saint Thomas est syllabique et rimée ; mais elle calquée sur le rythme des vers classiques latins :

Ainsi le rythme de son *Pange lingua* est conforme au *Pange lingua* du Vendredi Saint.

Le *Verbum supernum* est rythmé sur la strophe iambique et le *Sacris solemniis* sur la strophe asclépiade.

L'*Adoro te* reproduit le rythme de l'hymne que nous chantons aux premières vêpres de « l'Immaculé-Cœur de Marie pour la conversion des pécheurs » :

Quid nunc in tenebris || tristis aberras,
Gens infida Deo || prava requirens ?

Onze syllabes, partagées en deux hémistiches bien marqués (6+5).

2° En examinant, à l'aide de ce rythme, la facture du chant de saint Thomas tel qu'il est transcrit dans nos éditions modernes, on remarque :

1°) Que le premier hémistiche du premier vers a une syllabe de trop.

Aussi quelques éditions de plain-chant ont remplacé — sur quelle autorité? je l'ignore — le mot *devote* par le mot *supplex*.

Le reste de la strophe se déroule avec une grande clarté; et la pause du premier hémistiche en rythme parfaitement le sens.

2°) La seconde strophe a aussi une irrégularité : *Nil hoc verbo veri || tatis verius*, qu'une simple interversion ramènerait au rythme : *Nil hoc veritatis || verbo verius*.

3°) Enfin dans l'avant-dernière strophe, on dirait que les deux derniers vers ont été confondus et brouillés

Cujus una stilla || salvum facere
Totum mundum quit ab || omni scelere,

alors que les mêmes mots, ordonnés autrement, donneraient un rythme plus conforme au sens et mieux accommodé au chant :

Cujus una stilla || mundum facere
Totum quit ab ommi || salvum scelere.

C'est la facilité même de ces rectifications qui m'a fait penser que la transcription des copistes a été défectueuse; et ne pouvant pas consulter moi-même le texte authentique des manuscrits primitifs, j'ai recours à votre compétence et à votre obligeance.

R. — Nous avons déjà traité de la mesure de l'hymne *Adoro te* dans la 10e année de l'*Ami du Clergé*, p. 508. Comme la consultation présente appelle un exposé plus complet de la versification des hymnes du Saint-Sacrement et des autres hymnes du même genre, nous reprenons la question.

Ad I. L'hymne *Adoro te* appartient à la classe des hymnes rythmées, dont la versification comprend quatre éléments : le nombre des syllabes, la rime, les divisions intérieures du vers ou hémistiches, enfin le nombre et la place des accents toniques.

De ces quatre éléments, notre correspondant en connaît trois, nombre des syllabes, rimes et divisions de vers. Mais il ignore encore, comme la plupart des amateurs, le quatrième, savoir le nombre et la place des accents toniques. Ce dernier est pourtant le principal. C'est lui qui donne aux vers rythmés leur constitution essentielle. Le nombre et la place des accents déterminent à peu près complétement le nombre des syllabes et les divisions du vers. Le nombre et la place des accents constituent ce qu'on peut appeler par analogie les pieds et les mètres des vers rythmés. Sans la rime, on peut avoir des vers rythmés très corrects. Ainsi en est-il de l'hymne *Ave maris stella* dont chaque vers a trois accents sur les syllabes impaires 1, 3, 5 : il n'y a pas de rimes. Il n'y a d'irrégularités qu'aux vers : *Nos culpis solutos* et *Spiritui Sancto*.

Quelquefois cet élément de l'accent s'est mélangé aux éléments de la poésie prosodique, et cela de deux manières : ou bien en remplaçant la syllabe longue par une syllabe brève accentuée, l'accent tonique dominant alors la quantité, ce qu'on remarque déjà dans les hymnes de saint Ambroise; ou bien en ajoutant à la mesure prosodique sans la changer, comme on le voit dans les hymnes *Sanctorum meritis* et *Iste confessor*, où les accents toniques, avant la correction d'Urbain VIII, occupaient les mêmes places dans les vers.

Dans l'hymne *Sanctorum meritis inclyta gaudia*, chacun des trois premiers vers compte douze syllabes, est partagé en deux hémistiches, égaux pour le nombre des syllabes et des accents, différents pour la place des premiers accents. Le premier hémistiche a ses deux accents aux syllabes 2 et 4; le second aux syllabes 1 et 4. Cette différence pour la place du premier accent produit une différence très sensible pour le rythme et pour l'effet. — Le quatrième vers est sans division : il a trois accents, aux syllabes 2, 4, 6 : *Victorum genus optimum*.

Dans l'hymne *Iste confessor Domini colentes*, chacun des trois premiers vers compte onze syllabes distribuées en deux hémistiches de 5 et 6 syllabes. Le premier a deux accents, aux syllabes 1 et 4; le second a trois accents, aux syllabes 1, 3 et 5. Le dernier vers a cinq syllabes et deux accents aux syllabes 1 et 4 : *Scandere sedes*.

Ces deux exemples ne sont pas complètement isolés. On en trouve de semblables, sinon pour tous les vers d'une même hymne, au moins pour plusieurs ou pour la plus grande partie; ainsi dans l'hymne *Ira justa conditoris*, sur trente-six vers, trois seulement sont irréguliers pour l'accent. La proportion est la même dans l'hymne de la Passion *Pange lingua gloriosi* et *Lustra sex qui jam peregit*.

Les hymnes du Saint-Sacrement sont entièrement dégagées de la mesure prosodique. Elles ne conservent que la ressemblance incomplète de certains mètres prosodiques auxquels on ne saurait entièrement les assimiler.

La ressemblance est très grande entre le *Pange lingua gloriosi Corporis mysterium* et le *Pange lingua gloriosi Lauream certaminis*, d'autant plus grande que cette dernière hymne est rythmée selon l'accent dans presque tous ses vers.

Mais elle est beaucoup moindre entre le *Verbum supernum prodiens* et les strophes ïambiques, parce que dans le *Verbum supernum prodiens* il n'est tenu aucun compte de la quantité, c'est par hasard que la mesure ïambique se trouve exister dans certains vers, par exemple dans le premier. La versification de cette hymne consiste en ce que chaque vers a huit syllabes et trois accents : le dernier est invariablement à la 6e syllabe, ce qui donne à la fin du vers une tournure ïambique; les deux premiers sont *ad libitum* aux syllabes 1 et 3, 1 et 4, 2 et 4, jamais à la syllabe 5.

L'hymne *Sacris solemniis* ressemble davantage

à la strophe asclépiade. Elle a le même nombre de syllabes et la même division au milieu du vers; sur quatre accents que contient chaque vers, les deux derniers occupent toujours et le premier quelquefois la même place que les syllabes longues dans le vers asclépiade. Toutefois le rythme est assez différent. Dans le vers asclépiade les deux hémistiches ne se ressemblent que pour le nombre des syllabes : le premier comprend trois longues, deux brèves et une longue (ou commune); le second, une longue et deux brèves, une longue et deux brèves, *Sanctorum meritis inclyta gaudia.* Dans le *Sacris solemniis,* les deux hémistiches sont presque toujours semblables, et quand ils diffèrent, c'est uniquement pour la place du premier accent, ce qui ne les empêche pas d'être équivalents ; cette égalité et cette ressemblance dans la disposition des accents fait du vers *Sacris solemniis juncta sint gaudia* une espèce toute différente du vers asclépiade. Comme les premiers hémistiches des deux premiers vers riment entre eux et que celui du troisième vers rime avec le quatrième, au lieu d'écrire la strophe comme une strophe asclépiade, en quatre vers, on ferait mieux de l'écrire comme une strophe de sept vers à rimes croisées ;

Sacris solemniis
Juncta sint gaudia,
Et ex præcordiis
Sonent præconia :
Recedant vetera,
Nova sint omnia,
Corda, voces et opera.

Dans cette strophe, chacun des six premiers vers a deux accents dont la place est aux syllabes 1 et 4; toutefois dans les vers 1, 3 et 5 le premier accent peut être à la 2e syllabe au lieu de la première : *Recedant vetera,* c'est un reste d'influence du vers asclépiade. Le dernier vers se compose de huit syllabes distribuées entre trois accents, aux syllabes 1, 3 et 6.

Entre l'hymne *Adoro te* et les vers que cite notre correspondant, il n'y a qu'une ressemblance éloignée. Le nombre des syllabes et celui de chacun des hémistiches sont bien les mêmes. Mais le rythme est totalement différent parce qu'il n'y a nulle ressemblance entre la distribution des longues et des brèves dans ces vers et celle des accents dans l'*Adoro te.* Dans le vers *Quid nunc in tenebris tristis aberras* le premier hémistiche forme deux pieds et demi, spondée, dactyle, césure; et le second deux pieds, dactyle et spondée. Dans le vers de l'*Adoro te, Visus, tactus, gustus in te fallitur,* le premier hémistiche, avec ses trois accents placés aux syllabes 1, 3 et 5, forme trois pieds de deux syllabes chacun, et le second avec ses deux accents 1 et 3, forme deux pieds dont le premier est de deux syllabes et le deuxième de trois syllabes. Au point de vue du rythme ce sont des vers absolument disparates.

Il y a lieu de tenir grand compte de la nature du rythme, et parce que le rythme caractérise le vers au point de vue de la versification, et parce qu'il a plus d'importance encore au point de vue du chant.

Ad II. Ces principes posés, il est facile de se rendre compte des altérations qu'a subies l'hymne *Adoro te.*

Le premier hémistiche du premier vers *Adoro te devote* a une syllabe de trop. On l'a corrigé en certains livres de chant en remplaçant *devote* par *supplex ;* cette correction est défectueuse parce qu'elle ne rend pas aux accents la place qu'ils doivent avoir; il n'y a que deux accents, 2 et 5, au lieu de trois aux syllabes 1, 3 et 5. On a le nombre des syllabes, celui des accents et la disposition régulière de ces derniers avec *Oro te devote, latens deitas.* Ce doit être le premier texte ; mais nous n'avons encore rencontré aucun manuscrit appuyant cette leçon.

Dans la seconde strophe, il n'y a pas l'ombre d'un doute que le vrai texte ne soit *Nil hoc veritatis verbo verius.*

Dans la troisième la véritable leçon est

Cujus una stilla salvum facere
Totum quit ab omni mundum scelere.

Ce qui enlève tout doute au sujet de ces deux dernières corrections, c'est que le texte s'est conservé sans altération dans une foule d'éditions.

Ce qui étonne, c'est qu'on ait pu accepter ces versions défectueuses, particulièrement les deux dernières, qui, outre l'ignorance des éléments du vers, accusent encore la plus complète inintelligence de la construction prosaïque et poétique. En prose comme en poésie, *Nil hoc veritatis verbo verius* est de beaucoup meilleur que *Nil hoc verbo veritatis verius ;* il est tout naturel et de bonne latinité 1° d'enfermer le génitif *veritatis* entre le démonstratif *hoc* et le substantif *verbo;* 2° de placer le génitif *veritatis* avant le substantif *verbo* dont il est le complément; 3° de rapprocher du comparatif *verius* le substantif *verbo* qui en est le complément. — Quant au vers *Totum quit ab omni mundum scelere,* les adjectifs *totum* et *omni* occupent la place que les meilleurs poètes latins, Virgile, Ovide, Horace donnent aux épithètes dans les cas semblables, par exemple : *Silvestrem tenui musam meditaris avena.*

Le chant aurait dû également faire rejeter ces corrections ou corruptions. Ceux qui en sont les auteurs n'étaient ni chantres, ni versificateurs, ni littérateurs, ni hommes de goût.

(Cf. *Ami du Clergé,* 13e année, p. 833).

Q. — Un jeune prêtre ne peut depuis quelques temps célébrer la sainte messe sans avoir de scrupules sur la *validité* de la consécration. L'intention de célébrer la sainte messe avec la certitude d'avoir bien *prononcé* les paroles de la consécration ne devraient-elles pas le rassurer ?

Un jour, obsédé par ses scrupules, au moment de prononcer les paroles sacramentelles : « Hoc est corpus meum » il formule intérieurement l'intention de consacrer l'hostie au corps de Notre-Seigneur, du moins il le croit ; puis en prononçant les paroles de la consécration,

songeant qu'il représente Notre-Seigneur, dans sa pensée il fait se rapporter *meum* à lui-même, si bien que le sens qu'il donnait à ces paroles était celui-ci : Ceci est *mon* corps en tant que prêtre.

Que penser d'une pareille consécration ? — Qu'y a-t-il à faire pour lui ôter ces scrupules ?

R. — Les scrupuleux sont véritablement des gens bien malheureux et qui rendent malheureux ceux auxquels ils s'adressent pour guérir leurs scrupules. Ils ont l'esprit fermé à des vérités de bon sens qui crèvent les yeux de tout le monde, et il leur vient des idées que jamais esprit sensé ne concevrait.

Comme ils sont incapables de raisonner juste par eux-mêmes, il faut qu'ils acceptent docilement les jugements et les raisonnements des autres..

Dans le premier cas, il est certain que l'intention de célébrer la messe avec la certitude d'avoir prononcé les paroles de la consécration ne devraient laisser aucun doute dans l'esprit du jeune prêtre sur la valité de la consécréation. C'est ce que tout le monde lui dira ; mais s'il ne s'en remet tout à fait au sentiment d'autrui et qu'il veuille penser et juger par lui-même, il continuera à se morfondre, sans aucune utilité et à son grand détriment, sur cette question qui ne sera jamais résolue pour lui : « Ai-je validement consacré ? »

Dans le second cas, s'il avait prononcé les paroles : « Hoc est corpus meum » en limitant leur sens à son propre corps, à l'exclusion du corps de Notre-Seigneur, il n'aurait certainement pas consacré. A-t-il voulu ainsi caractériser et limiter le sens des paroles de la consécration ? Il n'en sait rien probablement, et passât-il une année à réfléchir sur cette question, il n'en saurait pas davantage ; il en saurait même un peu moins que dans le premier moment. Ce n'est donc pas à lui qu'il convient de soumettre la question et de demander de la résoudre. On doit la résoudre pour lui, et ce n'est pas très embarrassant.

Evidemment jusqu'au moment de la consécration il avait l'intention au moins implicite de consacrer régulièrement comme cela doit se faire et se fait communément. Y a-t-il trace d'une révocation de cette intention ? De révocation formelle et explicite, non. Mais de révocation implicite ? N'a-t-il pas donné à sa pensée et à son intention une autre direction en pensant qu'il représentait Notre-Seigneur et en prononçant *meum* comme s'il se fût agi de lui-même ? Non encore : car, du moment qu'il se regardait comme représentant Notre-Seigneur, comme s'il eût été Notre-Seigneur lui-même en personne, le *meum* qu'il se rapportait à lui-même se rapportait ainsi à Notre-Seigneur en personne, et il consacrait effectivement au corps de Notre-Seigneur.

Et en cela, il ne cédait pas à une vaine imagination. Quand le prêtre dit : « Hoc est corpus meum, » il ne prononce ces paroles qu'au nom et en la personne de Notre-Seigneur ; en vertu de l'institution divine contenue dans ces paroles : « Hoc facite in meam commemorationem », il est moralement la personne de Notre-Seigneur consacrant par sa bouche le pain en son propre corps et le vin en son propre sang. Il est le ministre, le prêtre secondaire qui prononce les paroles, et Notre-Seigneur est le prêtre principal qui les fait siennes et opère par elles la consécration du pain et du vin. Notre scrupuleux s'est donc trouvé cette fois, sans le savoir, un excellent et profond théologien.

Q. — Depuis que le *Bulletin des Prédicateurs* a cessé de paraître, j'ai reçu l'*Ami du Clergé*, et j'en suis très satisfait. Je vous serais bien reconnaissant si vous répondiez à ces questions :

1° Le pape peut-il se démettre ?
2° Peut-il être déposé ?
3° Etendue et limites de son pouvoir ?
4° Qu'est-ce que le pape dans le gouvernement général l'Eglise ?

R. — Ad I. Le Pape peut-il se démettre? — Oui, car il a tout pouvoir dans l'Eglise, sauf ce que Notre-Seigneur a institué, car le pape ne saurait détruire ce qui est d'institution divine. Notre-Seigneur n'a point établi que le Souverain-Pontificat fût à vie. Et, de fait, saint Pierre Célestin s'est démis.

Cet exemple, parce qu'il s'est produit, prouve que la chose est possible ; mais parce qu'il est presque unique, il nous fait comprendre qu'il n'est pas avantageux à l'Eglise qu'un pape démissionne.

Ad II. Peut-il être déposé ? — Non, parce qu'il n'y a personne dans l'Eglise qui soit au-dessus de lui, qui puisse le juger, le condamner, le contraindre.

Ad III. Le pouvoir du Pape s'étend à tout ce qui fait partie du gouvernement de l'Eglise, doctrine, choses sacrées, règles à observer soit par les individus, soit par les sociétés, par leurs magistrats et par leurs chefs. En matière spirituelle, il a compétence de droit divin, directe, universelle et suprême ; en matière temporelle, il a compétence, également de droit divin, indirecte, universelle et suprême : il a le droit d'ordonner tout ce qui peut se rapporter au salut.

Ce pouvoir n'a aucune limite du côté des évêques et des fidèles. Mais il est limité du côté de Dieu par le droit naturel, sur lequel nul homme ne peut rien, et par l'institution divine, qu'il n'a pas le pouvoir de changer. Par exemple, il ne saurait changer la forme des sacrements, ni supprimer l'épiscopat, ni permettre le mensonge ou la fornication.

Ad IV. Dans le gouvernement général de l'Eglise, le pape est essentiellement le vicaire de Notre-Seigneur, non pas son successeur, parce que Notre-Seigneur, toujours vivant, toujours présidant au gouvernement de son Eglise, ne saurait avoir de successeur ; ni un simple mandataire délégué à telle ou telle fonction, dont les actes seraient plus

ou moins sujets à être désavoués ou réformés par celui qui lui aurait confié le mandat ; mais un vrai vicaire de Notre-Seigneur, le représentant, commandant, gouvernant, enseignant en son nom, ne faisant avec lui qu'une seule personne morale. Il est la source de toute juridiction pour quiconque a juridiction dans l'Eglise.

Ce n'est pas lui qui fait tout, ni qui formule et sanctionne toutes les lois ; son pouvoir n'annihile pas celui des évêques. Mais tout ce qui se fait dans l'Eglise ressortit à son tribunal et il peut en être appelé à lui de toute sentence, comme de toute loi portée dans l'Eglise.

Nous nous bornons à ces réponses succinctes, ayant dessein d'étudier un jour plus au long la constitution de l'Eglise.

Q. — Une femme veuve associée à un homme veuf aussi, dans une maison à elle et dont ils sont les seuls habitants, a confié à des religieuses du voisinage une enfant unique pour la préparer à la première communion, peut-être aussi pour avoir dans le logis liberté et solitude à souhait, et donner un soufflet au curé de la paroisse qui s'élève énergiquement contre le scandale. Les sœurs, sans trop connaître la conduite de la mère, ont accepté et gardé cette fille depuis six mois environ. Aujourd'hui qu'elle est en âge de faire sa première communion, qu'elle a d'ailleurs la science voulue, et que le pasteur ne s'y oppose pas absolument, ne semble-t-il pas qu'on pourrait l'admettre ? Pourtant l'aumônier du couvent hésite et se demande :

1° Si l'inconduite flagrante de la mère ne serait pas un motif suffisant pour ajourner la première communion de cette enfant, qui n'a que 11 ans, et qui va se retrouver dans quelques jours en face de ce scandale ?

2° Si encore l'ajournement ne serait pas un bien par l'espérance que cette pauvre mère, sous le coup de l'opinion publique et de la disgrâce de sa fille, pourrait avant longs jours venir à résipiscence ?

Il est vrai qu'elle a déjà résisté à toutes les tentatives que l'on a faites pour la retirer du bourbier.

R. — L'admission des enfants à la première communion ne dépend en aucune manière des dispositions de leurs parents. On ne peut donc s'appuyer sur l'inconduite de la mère, pour retarder l'admission de l'enfant dont vous parlez.

Toutefois on peut se demander si dans l'intérêt de l'enfant, qu'on garderait plus longtemps éloigné du scandale, et dans celui de la mère qui serait ramenée à de meilleurs sentiments, on ne pourrait pas retarder la première communion à l'année suivante.

Nous croyons que le bien problématique à faire à la mère ne peut être mis en opposition avec la loi ecclésiastique qui oblige à admettre le plus tôt possible les enfants à la première communion.

L'intérêt spirituel de la jeune fille pèserait d'un plus grand poids ; mais encore faut-il examiner si on ne le compromettra pas en retardant une enfant bien disposée et en l'aigrisssant peut-être contre ses maîtresses.

Q. — Un prêtre vicaire a toujours perçu son casuel pour enterrements, qu'il fût absent pour cause de ministère ou voyage d'agrément ; il a suivi ainsi la manière de faire de ceux qui l'ont précédé ou qui exercent le ministère avec lui. Seulement, l'argent qu'il recevait pour enterrements auxquels il n'avait pas pris part, il l'employait à faire dire des messes pour les défunts au nom desquels il avait accepté son casuel.

Faut-il rester tranquille *pour le passé* ? Que faire à l'avenir ? Dans cette paroisse il y a beaucoup de sociétés, et le trésorier-payeur pourrait peut-être trouver étrange que le tarif variât à l'infini, si on exigeait plus ou moins ?

R. — Nous ne voyons pas qu'il y ait injustice ni scandale dans cette manière d'agir ; aussi nous ne pensons pas qu'on puisse inquiéter le prêtre qui la suit. Nous expliquons notre pensée.

Faisons deux suppositions, selon que les honoraires de la sépulture sont fournis ou par la famille ou par une société.

1° Nous supposons les honoraires fournis par la famille. Quand il en est ainsi, les familles déterminent à l'avance la classe d'enterrement qu'elles veulent choisir, suivant leur position et connaissant à peu de choses près la somme qu'elles veulent y consacrer. En demandant une classe où la présence du vicaire est escomptée, elles n'ont pas la prétention d'obliger celui-ci à une résidence qui lui interdise tout voyage d'agrément. Assurément le vicaire qui voyage pour son plaisir fera bien de se faire remplacer, s'il le peut facilement, pour la cérémonie funèbre. De même nous n'admettrions pas qu'il s'appropriât purement et simplement les honoraires d'une fonction à laquelle il n'a pas assisté pour cause de voyage d'agrément, et pour laquelle il n'a pas eu de remplaçant. Mais nous ne pensons pas qu'il soit répréhensible en acceptant les honoraires prévus au tarif, sauf à célébrer des messes pour les défunts de la famille qui le paie. En somme la famille ne fait pas une dépense supérieure à celle qu'elle voulait faire, et il y a eu une prière pour chaque partie de l'honoraire versé.

2° Dans le cas où l'honoraire est versé par une société, la pratique d'accepter l'honoraire pour le consacrer à dire des messes devient presque une obligation de justice.

De fait, comme c'est la société qui verse l'honoraire, le même pour tous les membres, chaque sociétaire a un droit strict à une somme déterminée, qui se traduit pour lui au droit à telles ou telles cérémonies, aux prières de tant de prêtres, etc. Il s'ensuit que le prêtre qui, par son absence, prive le défunt de ses prières pendant la sépulture, est tenu à le compenser d'une autre manière. Il n'aurait donc pas le droit de refuser l'honoraire, comme il l'a pour les familles, parce que son refus priverait définitivement le défunt d'une partie des suffrages auxquels il a droit. En acceptant l'honoraire et en le consacrant à dire ou faire dire des messes pour le défunt, il offre une compensation suffisante.

Dans l'un et l'autre cas, on ferait mieux de prévenir les familles ou les sociétés, si on le pouvait sans inconvénient.

Q. — On lit dans la vie de sainte Thérèse le fait suivant. La sainte était en doute sur cette importante question : faut-il doter nos monastères, ou faut-il établir qu'ils vivront d'aumônes ? Les doter, c'est assurer la tranquillité des Sœurs. Vivre d'aumônes, est plus conforme à l'esprit de pauvreté et d'abandon à la Providence. Tandis que la sainte délibérait, elle eut une vision : c'était saint Pierre d'Alcantara qui, du séjour de la gloire, lui apparaissait pour plaider la cause de la stricte pauvreté. Gardez-vous bien, lui disait-il, de doter vos monastères ! Et la sainte se rangea docilement à cet avis qui lui venait du ciel. Or, dans la suite, elle adopta le second parti... Comment expliquer ce changement ? Quelque puissantes que fussent les raisons qui la déterminèrent en second lieu, pouvaient-elles prévaloir contre les raisons du ciel ?

R. — Ou bien sainte Thérèse reconnut que sa vision était fausse et qu'elle avait été jouée par le démon ou par sa propre imagination ; — ou bien elle déféra à une autorité humaine régulièrement constituée : ce n'est pas aux saints régnant avec lui dans le ciel que Notre-Seigneur a confié le gouvernement de son Eglise et la direction des âmes, mais aux prélats vivant sur la terre ; — ou bien le sens des paroles de saint Pierre d'Alcantara est que la stricte pauvreté est plus parfaite ; mais le plus parfait n'est pas toujours ce que Dieu commande, ni ce qui est expédient pour le bien des œuvres. Deux saints, se plaçant à deux points de vue différents, peuvent se trouver en opposition sur une décision pratique ; un même saint, en deux occasions différentes, peut aussi se fixer à deux décisions différentes, et cela, pour d'excellentes raisons.

Q. — 1° Quelles sont les choses indispensables à accomplir pour gagner les indulgences du chemin de la Croix ? Une personne pieuse disposant de peu de temps pour cet exercice, croit gagner ces indulgences en méditant un petit instant, comme on doit le faire, sur chaque station, ou bien en récitant les considérations, mais sans y ajouter les *Pater*, *Ave*, *Gloria* etc., qui accompagnent ordinairement. Cette personne gagne-t-elle les indulgences en ne récitant pas ces prières ? Ces prières, en un mot, sont-elles de rigueur ?

2° Réciproquement, peut-on gagner les mêmes indulgences, en se contentant de réciter à chaque station les prières susdites, sans méditation ou lecture des considérations ?

3° Suffit-il de songer mentalement aux souffrances du Sauveur pendant la récitation des prières pour gagner également les indulgences ?

4° Est-il nécessaire de voir les croix de bois de chaque station, c'est-à-dire gagne-t-on les indulgences en faisant son chemin de croix dans l'obscurité, comme beaucoup d'élèves d'un séminaire ont l'habitude de le faire chaque vendredi pendant la récréation, alors que la chapelle est toute enténébrée ?

R. — Ad I et II. Les *Avertissements généraux*, publiés par ordre et sous le contrôle de la S. Congrégation des Indulgences, portent au n. VI :

« Lorsqu'on fait cet exercice en particulier, il n'est pas nécessaire, comme quelques-uns le supposent à tort, de réciter à chaque station six *Pater* et six *Ave*. Il suffit de méditer, même brièvement, la passion du Sauveur, car c'est là l'œuvre enjointe pour gagner les indulgences, et, conformément à l'usage introduit, de réciter à chaque station un *Pater*, un *Ave* et acte de contrition. »

Les auteurs les plus récents, et en particulier le P. Béringer, voient dans la *méditation de la passion en général* avec une démarche à chaque station le seul exercice prescrit pour les indulgences du chemin de la croix. La lecture des considérations qui se trouvent dans les livres est une méditation. Quant aux prières purement vocales, sans rapport avec la passion de Notre-Seigneur, elles ne sont pas requises, et employées seules elles ne suffisent pas.

Ad III. Nous pensons que la pensée des souffrances de Notre-Seigneur, maintenue volontairement dans l'esprit pendant que la bouche prononce des prières vocales, suffit pour les considérations exigées. C'est, en effet, une forme particulière de l'oraison mentale.

Ad IV. Il est certain d'une part que les indulgences du chemin de la croix ne sont pas suspendues pendant la nuit ; il est certain d'autre part que celui qui fait le chemin de la croix n'est pas obligé de *regarder en fait* les croix du chemin de la croix, bien qu'elles doivent être visibles ; aussi n'a-t-on jamais soulevé un doute sur la possibilité pour les aveugles de gagner les indulgences du Chemin de la croix, pourvu qu'ils aillent d'une station à l'autre. Nous en concluons qu'on *peut* le faire dans l'obscurité ; mais nous *conseillons* au moins un demi-jour.

Q. — 1° Aux deux *Memento* de la messe, de qui doit se souvenir le prêtre ? Est-ce nécessairement de ceux pour qui il célèbre spécialement, ou seulement des autres pour qui il veut seulement prier sans les faire entrer dans l'intention spéciale ?

2° Ces paroles qui suivent le premier *Memento : Pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, se rapportent-elles directement et seulement à ceux qui assistent à la messe, ou bien directement et seulement à ceux qui ont donné le *stipendium*, ou enfin indistinctement à tous ?

R. — Ad I. Aux deux *Memento*, le prêtre peut penser à toutes les personnes pour lesquelles il lui plaît de prier par l'offrande du saint sacrifice. Cette offrande de la messe pour elles ne nuit en rien à l'application du fruit moyen assuré à celui ou ceux pour lesquels le prêtre offre spécialement.

Quant à ces derniers, il n'est pas nécessaire que le prêtre pense à eux dans l'un des deux *Memento* pour qu'ils bénéficient du fruit moyen, qui leur est assuré par le fait que le prêtre, avant la messe, leur a fait l'application de ce fruit.

Ad II. Ces paroles s'appliquent à tous ceux pour qui l'on offre et qui offrent, de quelque manière que ce soit, le sacrifice de la messe ; par conséquent à ceux qui ont demandé au prêtre de le célébrer, à ceux qui y assistent, à ceux qui, sans y assister, s'y unissent, etc.

Q. — En jetant un regard sur l'atlas des Missions, on est effrayé de voir la place, relativement bien petite,

qu'occupe la religion catholique dans le monde. Et dire pourtant que c'est la seule religion véritable, et que la théologie semble enseigner que ceux qui n'en sont pas membres ne peuvent se sauver que par la charité parfaite ! Mais comment les païens, si nombreux encore, et aussi dans une certaine mesure les schismatiques et les hérétiques arriveront-ils à cette charité parfaite qui seule peut les sauver ? Comment des païens qui ne connaissent pas le vrai Dieu, qui dès leur enfance ont adoré Brahma ou Bouddha et n'ont jamais entendu parler du vrai Dieu, pourront-ils le connaître et l'aimer par-dessus tout ?

En d'autres termes, que faut-il penser du salut éternel de tant de peuples païens, schismatiques et hérétiques ? Tous ceux qui, parmi eux, meurent sans la foi et la charité parfaite sont-ils tous damnés ? Et cette foi et cette charité, comment peuvent-ils les avoir ?

R. — Nous ne pouvons dire combien d'hommes païens, juifs, hérétiques et schismatiques seront sauvés, parce que nous ignorons ce qui se passe dans la conscience de chacun d'eux et quelles sont pour chacun d'eux les miséricordes de Dieu.

Mais ce que nous pouvons affirmer avec la certitude de la foi, c'est que nul ne sera sauvé s'il n'a dans le cœur la foi, l'espérance et la charité. Seulement, chacune de ces vertus qui ne peuvent exister sans que l'esprit adhère à ce qui fait son motif formel, peut ne s'appliquer qu'à un nombre restreint d'objets et par une connaissance assez imparfaite de chaque objet.

Ainsi, pour la foi, il peut suffire que l'infidèle croie ce qui est strictement requis de nécessité de moyen pour le salut : l'existence de Dieu et la rémunération qu'il accorde aux bonnes œuvres après la vie. Pour les hérétiques et les schismatiques l'objet nécessaire à croire serait plus étendu, parce qu'ils ont une connaissance de la révélation et des principaux mystères.

Comment les païens, les hérétiques et les schismatiques peuvent-ils avoir la foi, l'espérance et la charité surnaturelles qui sont nécessaires au salut? Par une action particulière de la grâce divine qui les éclaire, qui les incline à croire, à espérer, à aimer surnaturellement, qui les fortifie pour qu'ils le puissent faire et leur donne de produire les actes salutaires.

Ces voies de la grâce sont merveilleuses dans le secret des cœurs ; elles le sont souvent aussi par l'extérieur, Dieu ménageant aux âmes bien disposées des secours extraordinaires pour qu'elles puissent être instruites et amenées à la foi, qui se développe naturellement dans l'espérance et la charité.

Du reste, nous étudierons prochainement la question du nombre des élus d'une façon plus complète, à propos d'un livre récent : *Elus et Sauvés*.

Q. — Je suis missionnaire apostolique. Parmi les douze pouvoirs ou privilèges que la S. C. de la Propagande m'accorde, je n'en vois que sept qui puissent se dire des véritables faveurs. Les autres cinq, qui sont des dérogations tantôt à une loi de l'Eglise, tantôt à un précepte de ma règle (je suis religieux), sont tellement conditionnels qu'ils me placent, à mon avis, sur le même niveau que mes autres confrères qui ne sont pas missionnaires. On y lit, en effet, ces clauses restrictives : « Onerata conscientia oratoris super veritate et gravitate causæ, vel incommodi ; si aliter transire, vel permanere non poterit ; ubi necessitas urgeat ; quatenus gravis adsit necessitas et prævia superioris licentia. »

Je me demande : est-il besoin d'être missionnaire apostolique pour bénéficier de certaines dispenses ou concessions, dans des cas restreints comme ci-dessus? Dans la nécessité, étant donné un motif grave, toute loi humaine, la loi divino-positive elle-même, ne cesse-t-elle pas *eo ipso* d'obliger quelque sujet que ce soit, missionnaire ou non, sans qu'il y ait besoin, à la rigueur, de la dispense du supérieur (*S. Alph.*, l. I, n° 192) ?

Quelle est donc la valeur des cas ainsi restreints, ou quel est le profit qu'un missionnaire peut en tirer ? Sont-ils réellement inutiles, comme disent d'aucuns ? ou leurs clauses doivent-elles s'entendre plus largement qu'elles ne sonnent ?

R. — Il est un principe qui domine toute interprétation des indults : *c'est qu'on doit les interpréter de manière à ce qu'ils accordent quelque chose*. On ne conçoit pas un rescrit accordant une chose que chacun peut faire à son gré, *positis ponendis*.

Le principe que vous rappelez sur la cessation de l'obligation des lois positives, est vrai aussi : « Obligatio legis affirmativæ, maxime humanæ, dit Lehmkuhl, generatim non urget cum incommodo vel damno gravi, quanquam pro rei præceptæ diversa gravitate illud incommodum, ut excuset, etiam minus magisque grave esse debet » (t. I, n° 155).

Nous en concluons : les privilèges dont vous parlez ne sont pas inutiles ; assurément, pour en jouir il vous faudra une cause sérieuse, mais cependant moins grave que celle qui suffit à dispenser par elle-même du précepte.

Nous ne nous écartons pas de la pensée de la S. Congrégation de la Propagande : nous en trouvons la preuve dans l'Instruction qu'elle adressa le 24 mai 1860 aux Vicaires apostoliques, sur le binage. Il y avait dans l'indult qui autorisait les Vicaires apostoliques à permettre le binage, des clauses qui semblaient annuler la concession. La S. Congrégation répond à leurs difficultés : « Si d'une part on s'en rapporte au sage discernement des Ordinaires, il est clair d'autre part qu'ils doivent agir avec une grande circonspection, car ils demeurent responsables en conscience pour l'usage légitime de la faculté extraordinaire dont il s'agit. Néanmoins nous devons dire en finissant qu'il ne faut pas entendre les clauses de l'indult *dans la rigueur extrême*, car ce serait perdre de vue que le Saint-Siège accorde l'indult pour l'utilité spirituelle des fidèles, en désirant qu'ils aient toute la commodité de remplir le commandement de l'Eglise. »

On peut assurément appliquer la même interprétation à l'indult qui vous est accordé.

L'INTERMÉDIAIRE DES CHERCHEURS

Q. — Quel était l'usage des ouvertures en forme d'oculus (rosaces, petites fenêtres) que l'on trouve au-dessous et à côté des fenêtres principales, dans le pignon formant le chœur de certaines églises ?

R. — Il n'est pas rare, dans l'Est de la France, de rencontrer des églises dont le chœur sur plan carré est muni d'une petite ouverture qui apparaît à l'extérieur au milieu d'une large pierre. Cette ouverture, que l'on ne sait comment nommer, le plus souvent ronde (20 à 30 centimètres de diamètre), est parfois munie d'un meneau curviligne. On en trouve qui prennent la forme d'une rosace tri ou quadrilobée, ou même celle d'une fenêtre en miniature avec meneaux et verrière. Quelle que soit sa forme, toujours l'ouverture est ou a été protégée par des barreaux ou grillages en fer soigneusement scellés dans la muraille.

Elle est placée, sauf de rares exceptions, à la hauteur de la tablette de la ou des fenêtres percées dans le pignon du chœur, à environ 2 mètres 50 centimètres du sol extérieur, tantôt du côté de l'épître, tantôt du côté de l'évangile.

A l'intérieur, le plus souvent, l'ouverture n'est pas visible, cachée qu'elle est par des boiseries ou des retables modernes ; ailleurs ce sont des réparations à la muraille qui ont fait disparaître les dispositions anciennes. Il existe cependant quelques églises dans lesquelles l'*oculus* communique avec un enfoncement en forme de petite armoire, ménagé dans l'épaisseur de la muraille (Ageville, Bourbonne-les-Bains, Choiseul).

Le profil des moulures, les ornements qui accompagnent les ouvertures en question indiquent comme date la fin du XV^e^ et le commencement du XVI^e^ siècle. Celle de Serrigny (Côte-d'Or) est datée de 1540 et la pierre dans laquelle elle est pratiquée porte dans ses angles des médaillons circulaires où sont gravés les noms et les symboles des quatre évangélistes. On rencontre souvent ces ouvertures dans des églises antérieures au XV^e^ siècle, mais alors elles ont été ajoutées après coup, comme pour répondre à un usage nouveau qui vraisemblablement n'existait pas encore quand l'édifice primitif a été élevé (Bourbonne-les-Bains, Pouilly, Serrigny, etc.).

Quel était cet usage ? Il n'est pas possible de répondre avec assurance à cette question. Les souvenirs locaux ne donnent aucune lumière, les documents écrits, peu nombreux jusqu'à présent et très récents, ne sont que le reflet d'opinions personnelles, et l'on se trouve réduit à la seule étude des monuments eux-mêmes. Aussi le problème n'est-il pas encore pleinement résolu ; il a cependant son importance, car ces ouvertures doivent se rapporter au culte eucharistique : la place qu'elles occupent dans le chœur, à côté de l'autel, le soin avec lequel certaines d'entre elles sont ornées, ne laissent guère de doute sur ce point.

On trouve dans des monuments du moyen âge des armoires ventilées ; il y en a une dans la vieille tour du château de Montbar [1] ; mais quelles substances conservées dans le sanctuaire auraient pu nécessiter une telle précaution ?

Il semble assez naturel, et c'est l'opinion la plus généralement admise, de voir dans les armoires avec lesquelles communiquent les ouvertures, le lieu où étaient conservées les Saintes Espèces à une époque où la coutume de les suspendre au-dessus de l'autel tendait à disparaître, et que les tabernacles aujourd'hui en usage étaient sinon inconnus, du moins fort rares. Il est certain, des textes et des documents nombreux en font foi, que le Saint-Sacrement a été, au moyen âge, conservé dans des armoires ménagées en divers points des églises [1] ; mais il resterait à expliquer comment on aurait été amené à mettre ces armoires en communication directe avec l'extérieur, au risque d'exposer le Saint-Sacrement à bien des hasards, et au mépris des prescriptions formelles recommandant de conserver les Saintes Espèces et les saintes huiles « *sub fideli custodia*, clavibus adhibitis, ne possit ad illa temeraria manus extendi ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda [2]. » L'élévation de l'ouverture au-dessus du sol, les barreaux et grillages dont elle était munie, diminuaient, il est vrai, le danger, mais tout cela ne le supprimait pas entièrement, et il faut un motif, un motif sérieux, pour expliquer l'introduction, à une certaine époque, d'un mode de conservation du Saint-Sacrement présentant aussi peu de sécurité. Ce motif, connu de tous alors que l'usage s'affirmait par des dispositions devenues pour nous une énigme, n'a pas encore été exactement précisé.

Rien là de surprenant : les contemporains sont muets sur des faits que personne n'ignore autour d'eux, ce qu'ils savent, ils supposent qu'on le saura toujours ; ne voit-on pas ainsi souvent, par le seul écoulement des temps, des monuments importants, la colonne de Cussy, la pyramide de Couhard et bien d'autres, survivre au souvenir des évènements qu'ils devaient cependant conserver ?

On est donc réduit aux conjectures en ce qui touche la destination précise des ouvertures en question ; plusieurs hypothèses ont été présentées.

Ceux qui voient, dans le petit réduit qu'elles éclairent, l'*armarium* ayant servi à conserver les Saintes Espèces, supposent que l'oculus permettait aux fidèles d'adorer en tout temps le Saint-Sacrement, même quand la porte de l'église était close : ce qui arrivait souvent, dans certaines régions, au XV^e^ siècle, par suite des guerres fréquentes et de l'audace des malfaiteurs.

M. l'abbé François Lacoste, dans sa *Notice historique sur Brochon*, voit dans ces ouvertures un moyen de laisser les lépreux adorer le Saint-Sacrement exposé dans l'église, en évitant tout contact avec les fidèles.

M. Brocard, dans son travail sur l'*Eglise de Bourbonne-les-Bains*, inséré au tome II des *Mémoires de la Société historique et archéologique de Langres* (p. 346), signale dans le mur du chevet, au pied d'une des trois fenêtres dont il est percé, du côté de l'épître, « une petite ouverture moulurée ayant un meneau trilobé et protégée par des barreaux en fer, par laquelle les fidèles pouvaient du dehors contempler l'ostensoir et les vases sacrés ». Dom Martène [3] parle d'armoires dans lesquelles on conservait *illa ustensilia quæ necessaria sunt ad Missarum solemnia*, mais sans faire aucune allusion à une ouverture extérieure dont on cherche en vain l'utilité.

Toutes ces hypothèses supposent l'ouverture destinée à laisser passer le regard de l'extérieur à l'intérieur, mais son élévation au-dessus du sol les rend invraisemblables. Ainsi, à Bourbonne, un homme, même de grande taille, ne saurait rien voir par l'oculus.

M. l'abbé J. Mallet, dans son *Cours élémentaire d'archéologie religieuse* [4], n'hésite pas à tenir nos ouvertures pour des dépendances d'armoires eucharistiques. L'oculus serait un moyen imaginé par la piété fervente de nos pères pour pouvoir adorer en tout temps le Saint-Sacrement. Il ajoute toutefois : « Une petite lampe, suspendue devant cette ouverture, indiquait même au loin, pendant la nuit, l'endroit où reposait la divine humanité de Notre-Seigneur. »

[1] Viollet-le-Duc, *Diction. d'arch.*, V° *Armoire*.

[1] J.-B. Thiers, *Traité de l'exposition du Saint-Sacrement*, Paris, 1679, t. I, p. 37. — Moléon, *Voyages liturgiques de France*, Paris, 1718, p. 103, 105, 407. — J. Mallet, *Cours élémentaire d'archéologie religieuse*, t. II, p. 200.

[2] *Décrétales*, liv. III, tit. 44.

[3] *De antiquis monachorum ritibus*, Lugduni, 1690, p. 169.

[4] T. II, p. 201.